

上 编

第 1 章

《易经》中的卦爻象

《易经》一书 主要由卦爻象、卦爻辞等基本要素组成。其中的卦爻象部分 则由“一”“--”两种符号构成。这两种符号是如何产生的 它们在《易经》六十四卦中具有什么样的意义？《易经》的六画卦是否由八卦即三画卦两两相重而成？其卦爻象具有什么样的结构？卦爻象的符号特征是什么？这是《易经》研究中首先会碰到的问题，也是易学史上颇受关注的基本问题。本章就讨论这些问题。

1.1 卦爻象的起源

关于卦爻象的起源，《易传》中有五种说法 即《系辞传》的“伏羲仰观俯察”说，“大衍之数”说，“易有太极”说，《说卦传》的“参天两地而倚数”说和“乾坤父母”说。^①这些说法 对于传统易学影响很大 如伏羲“仰观俯察”^②说，两千多年来几成定论。进入 20 世纪后 由于实证思潮的勃兴 对于卦爻象的形成 人们基于考古学的、民族学的新材料 又提出了种种新说 如古文字说、筮数说、结绳记事说、生殖崇拜说、龟卜兆纹说、太阳崇拜说、天文历法说，……。可谓五花八门 莫衷一是。兹举其中较有影响者 古文字说、龟卜说和筮数说作一讨论 以窥先哲时贤的探寻足迹 同时也力图透过这一“探寻”钩沉卦爻符号的渊源所自及原始面貌。

朱伯崑：《易学哲学史》第二卷 华夏出版社 1995 年版 第 117 页。

“古者包羲氏之王天下也 仰则观象于天 俯则观法于地 观鸟兽之文 与地之宜 近取诸身 远取诸物 于是始作八卦 以通神明之德 以类万物之情。”（《系辞下传》）

1.1.1 文字说

文字说始于《易纬·乾坤凿度》该书卷上《古文八卦》一节中说“三古文天字，今为乾卦重”；“𠄎古地字，𠄎于乾，古圣人以为坤卦”；“三古风字，今巽卦”；“𠄎古山字”；“𠄎古坎字”；“三古火字，为离”；“𠄎古雷字，今为震”；“三古泽字，今之兑”。^①《易纬》此说不知所据何典，或许是受了《说卦传》“乾为天，坤为地”等说的启发演绎而成。

易学史上，宋人杨万里、明人黄宗炎均宗此说。如杨万里曰：“卦者，其名。画者，非卦，乃伏羲初制之字。”又曰：“三𠄎古之天地字也。曷由知之？由坎离知之，偃之为𠄎𠄎，立之为水火。若雷风山泽亦然。故汉字坤字作𠄎。八字立而声画不可胜穷矣，岂特鸟迹哉！后世草书天字作元，即乾也。”（《诚斋易传》卷一）黄宗炎曰：“伏羲欲以文字教天下传后世，创为奇偶之画，使天地雷风水火山泽八象之在两间者，焕然移于方册之上，正所谓文字也。后圣师其大意，变成斜正纵横之状，而文字日增。是卦画者文字之根源，文字者卦画之支流也。八卦者，六书之指事象形，六十四卦六书之声意转借也。”（《图学辨惑》）^②可见，杨万里、黄宗炎二氏均以八卦为伏羲初制之字。

近世传承此说者，亦不乏人。刘师培、梁启超、郭沫若等大师，都很认肯此说。刘师培先生认为：“乾坤坎离之卦形，即天地水火之字形。”^③梁启超先生也指出：“八卦是古代的象形文字，我们看坎离二卦便知道，坎卦作𠄎像水，最初的篆文水字也作𠄎，后来因写字的方便，改作𠄎，却失了本意了；离卦作𠄎像火，篆文做𠄎，也有先后的源流关系。”^④








以古文字说八卦，论证最为详细的，当推已故著名史学家郭沫若先生。郭先生认为：“八卦的卦形大部分是由既成的文字诱导出来的，在八个卦形里面，坤、坎二卦的生成最为明白。如坎在《易经》中象征水，水字古文作𠄎形，坎卦的卦形即由此字拉直横排而成。水常聚于洼下，由水的字形演成之卦，以水常在处为名，故谓之坎。坤字，《经典释文》本作𠄎形，《汉熹平石经》残石作𠄎，此字由‘川’字变化而来，‘川’

林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社 2002 年版，第 118 - 119 页。

② 引自朱伯崑：《易学哲学史》，华夏出版社 1995 年版，第 4 卷第 248 页。

刘师培：《经学教科书》第二二课《论易经与文字之关系》，引自黄寿祺、张善文主编：《周易研究论文集》第一辑，北京师范大学出版社 1987 年版，第 72 页。

梁启超：《古书真伪及其年代》，引自《周易研究论文集》第一辑第 72 页。

字古作把曲画中断 横置则成坤形。因卦形脱胎于“川”故有顺义。因大川所系是陆地 故坤又象征地。其他如是震字的省略,是兑的省略 震与兑的今字和古文相差不远,都是各个包含着卦形。如乾之象征为天为金为玉,金、玉二字即含有三之卦形。天 古字作把当中的一笔竖画去掉 稍稍加以修正 即可以成为形。离之象征为火。火字以及从火之字,在春秋战国时代的铭刻中多作用天字省为的同样方法,即可以得到三的卦形。

郭先生认为,相对而言,艮巽两卦颇难解释。但“八个卦形中有六项乃至七项明白地可以知道是于既成文字加以某种改变或省略而成”所以“大约画八卦的人最初是发现了坎坤的卦 卦各三爻 爻所共通的画有一与--两种。用这两种不同的画再作别种的三爻时,连坎坤二卦共可得八种。他为这种数学的必然性所感动,便把自己的理想来依附起来,选了一系列的适当的字来作为了八卦的名号;于是八卦的成因便受了掩蔽,而他们的神秘性就呈显了出来。”^①可见 在郭先生看来 八卦符号 论其缘起 是脱胎于古文字的。

若从《易纬》算起 以古文字说八卦的起源 可谓历史悠久。而就近世言之 认同此说者又多为大家。他们或者视八卦为文字的始祖,或者视八卦为脱胎于文字,但基本上都是就汉字的字形进行演绎,虽然也发现了一些联系,但理由并不充分。如有的学者指出:“他们从象实物形状发展而成的象形文字中 找到几个象卦形 而且代表的意义也相合的字,得到八卦也是古代的象形文字的结论。而隐隐中有八卦的象形,也是象它代表的实物的形状的意思。实在,象原物形状的象形文字象卦形,并不能得到卦形象它代表的原物的结论来。”^②而且 进一步说 具有文字意义的八卦 为什么与筮占有关 为什么会演变成为《易》书中与卦爻辞一一对应的卦爻象系统,此说也难于做出圆通的解释。所以,卦画的起源与汉字的形成容或有关,而刘师培、梁启超、郭沫若等大师综合古人之说 以文字字形论卦画的起源 是证据不足的。

1.1.2 龟卜说

龟卜说,最早由余永梁先生发其端。上世纪 20年代末期 余氏曾提出“卦爻仿

郭沫若:《周易之制作时代》引自《周易研究论文集》第一辑第 273-274 页。

陈道生:《重论八卦的起源——结绳、八卦、二进法、易图的新探讨》引自《周易研究论文集》第一辑第 72 页。

自兆^①的观点。已故著名哲学家冯友兰先生在三十年代撰写《中国哲学史》时，曾引余氏之说。后来冯氏在新著《中国哲学史新编》中更明确地指出“，八卦是从龟卜演化来的”，八卦就是摹仿‘兆’的。八卦和六十四卦就是标准化的‘兆’”。^②但八卦如何摹仿兆？八卦又如何从龟卜演化而来？冯氏并没有做出进一步的解释。

台湾已故著名经学家屈万里先生在研究甲骨卜辞的过程中，发现《易》卦中的许多现象与甲骨卜辞之间颇有相通之处。如殷人占卜，有一事数卜的习惯，甲骨刻辞对数次卜问的记载又有‘先后上’的体例与《易》卦爻画由下而上的顺序如出一辙。如卜龟的凿灼和兆纹都是左右相对其卜辞也往往是左右对贞与《易》卦两卦反对或两卦相对“非覆即变”的意味也颇一致。如甲骨卜辞有‘相间为文正负相反’和‘自上而下，一正一反’之例这与《易》卦初、三、五为阳二、四、上为阴，一阴一阳，相间成卦的现象亦颇相同。又如殷人用于占卜的龟壳，其盾板和龟甲上面各有花纹，但二者的花纹却各异其趣。腹甲有中，其数为九；盾板无中，其数为六。据《周书·武顺篇》：“人有中曰参无中曰两。……男生而成三女生而成两。”则有中的是阳性无中的是阴性恰与《易》卦代表阴阳的九、六之数相合。据此四条理由再据甲骨刻辞与筮占的各自特征屈先生断定：“《易》卦（八卦和六十四卦）乃源于龟卜”。^③

近年来，北京大学历史系的李大用先生又对龟卜与卦爻画的起源问题提出新说，他根据西周甲骨中五块较为完整、有卜兆和甲骨文的龟甲和卜骨，及殷人占卜的习惯等认为“八卦并没有什么神秘却有着客观的形成和演变过程西周前期，由于占卜活动增多，而甲骨材料缺乏，周族统治者和卜人在继承殷人占卜的过程中发现卜兆的一、--两种基本形式后，改晚殷时代的‘卜用三骨’为卜施三灼的‘卜用三兆’从而排列组合而成八卦。以后又借鉴殷人卜用三骨不合意愿再用原来三骨进行‘习卜’的手法利用完整龟甲头部以下平分左右为六大方的现象把一次‘卜用三兆’演变成用原甲骨重‘卜三兆’这样一来六爻出现了进而将八卦重迭为六十四卦三百八十四爻形成了《周易》的卦画结构”。^④

龟卜与筮占均属占卜二者有相通之处当无疑义。屈先生上述四证确非“偶

余永梁：《易卦爻辞的时代及其作者》引自《古史辨》第三册上海古籍出版社1982年版第149页。

冯友兰：《中国哲学史新编》（上）人民出版社1998年版第84页。

参见杨庆中：《二十世纪中国易学史》第441-442页。

李大用：《周易新探》北京大学出版社1992年版第12页。

合“二字所能解释。《易经》的编创成书 其卦爻所系之辞 卦爻所取之象每每遵循“先下后上”之例 或许正是参考了龟卜占辞的体例。但这仍不等于表明,《易经》卦爻象系由龟卜之中绎出。尤其是,屈氏的探讨,“并未重视构成卦象的基本要素——和——的来源问题”。^① 而其举出的四条证据,也都是以六画卦及六画卦之卦爻辞为类比对象。所以 称之为《易经》与龟卜的比较研究则可 称之为“易卦源于龟卜考”,尚不能令人信服。至于李大用先生根据五块西周甲骨论证八卦的起源,似乎更值得商榷。况且“揲策定数 灼龟观兆 变化无穷”(《史记·龟策列传》)^②,卜兆是否基本上只有一——两种形式 还很需要研究。

1.1.3 筮数说

在关于卦爻符号起源的探讨中 卦与数的关系一直颇受重视。早在《易传》就有“大衍之数”、“揲筮成卦”和“参天两地而倚数”之说。《汉书·律历志》明确指出:“自伏羲画八卦 由数起 至黄帝、尧、舜而大备。”宋人邵雍亦颇主此论 认为卦爻的形成与筮数有直接的关系。^③ 此说对近人亦颇有影响 如胡怀琛、叶国庆、岑仲勉等人 虽不言筮数 但都曾从“数”上立论 阐发卦爻的渊源。^④

上世纪八十年代,随着数字卦的破译,卦与数的关系问题再次成为人们议论的焦点。^⑤ 从数字卦的情形看 原始的卦爻符号 确与数字有关。但此所谓数字 不是一般的数字,而是筮数。可以说,原始的卦爻符号,乃是筮数的直接排列。而后人见到的《易经》的“—”“--”“--”符号 则很可能就是此种筮数符号的转译或简化。从这个意义上说 卦爻符号的源头 应该就是筮占。

关于这一点,还可以从民族学的材料中得到佐证。据汪宁生先生的研究,解放前,在西南少数民族中曾普遍流行以数占卜的习俗,特别是四川凉山彝族的一种叫作“雷夫孜”的占法,十分耐人寻味。其操作程序是:“毕摩”(彝族巫师)取细竹或草秆一束握于左手,右手随便分去一部分,看左手所余之数是奇是偶。如此共行三次 即可得到三个数字。然后“毕摩”根据这三个数是奇是偶及其先后排列 判断打

朱伯崑主编:《易学基础教程》九州出版社 2000 年版 第 35 页。

② 《史记》中华书局 1982 年版 第 3224 页。

参见朱伯崑:《易学哲学史》第二卷 第 117 页。

胡怀琛:《八卦为上古数目字说》 叶国庆:《八卦所含之数目字》 岑仲勉:《易卦爻表现着上古的数学知识》。均见《周易研究论文集》第一辑。

参见杨庆中:《二十世纪中国易学史》第七章第一节。

冤家(过去彝族奴隶主操纵下的一种械斗)出行、婚丧等事。^①据汪先生所述,用“雷夫攷”的方法卜问“打冤家”其解释方法是:

偶偶偶——不分胜负(中平)。
奇奇奇——非胜即败,胜则大胜,败则大败(中平)。
偶奇奇——战斗不大顺利(下)。
奇偶偶——战必败,损失大(下下)。
偶奇偶——战斗无大不利(中平)。
偶偶奇——战斗有胜的希望(上)。
奇奇偶——战斗与否,无甚影响(平)。
奇偶奇——战必胜,掳获必多(平)。^②

无疑,由“雷夫攷”筮法得出的八种结果,与易学系统中的八卦在形式上非常相似。除“雷夫攷”外,当地流行的木片卦、竹片卦、“扎诗”卦等,也都是积三卜为一卦,所得结果均有八种:单单单、双双双、单双双、双单单、单双单、双单双、双双单、单单双。^③所以汪宁生先生说,“八卦原不过是古代巫师举行筮法时所用的一种表述符号”^④而已。结合数字卦的研究成果,可以认为,汪宁生等人的结论是值得重视的。

当然,诚如汪先生所说,《周易》一书反映的筮法,已经包含比较复杂的数字计算,不是数字观念薄弱的远古先民所能运用得了的,^⑤所以,在“雷夫攷”等所揭示的“朴素”筮法与《易》卦的“成熟”筮法之间,还有许多未知的因素。尤其是数字卦的数字符号究竟是在何时、以及是根据什么而转换成“—”“--”“---”符号的,仍是值得进一步研究的问题。近年来,有学者根据数字卦、江陵天星观战国楚墓竹简《周易》、阜阳汉简《周易》、以及马王堆汉墓出土的帛书《周易》中卦爻符号的不同,为数字卦向符号卦的发展描绘了一幅路线图。^⑥照此路线图,则符号卦的形成至早也应

汪宁生:《八卦起源》,原载《考古》,1976年第4期,引自《周易研究论文集》第一辑第98页。

② 陈来先生认为,此条的“平”应为“上上”。见氏著《古代宗教与伦理》,北京三联书店2002年版,第80页。

唐楚臣:《太极、八卦起源新论》,见《思想战线》,1991年第3期。

引自《周易研究论文集》第一辑第100页。

同上注99页。

⑥ 参见杨庆中:《二十世纪中国易学史》第七章第一节的有关介绍。

是在汉代。这是与史实不符的 起码与《易经》的结构很不相符。^①

总之，关于卦爻象的形成，仍然存在许多问题。但数字卦及民族学的相关研究表明 卦爻象的起源应当与“数”有关 而数的产生应当与“筮”有关。可以说 由筮而数 由数而卦 是一条比较可信的发展思路。值得注意的是 著名史学家、易学家金景芳先生早有此说 金先生曾经指出 筮是弄数的 弄数的结果 要求用一种相应的东西表示出来 于是卦也就产生了。“卦与筮的关系如影与形的关系”。^② 金先生的观点值得引起重视。

1.2 卦爻象的结构

传统易学有所谓“伏羲画卦”、“文王重卦”之说。照此说法，《易经》六十四卦，均系八卦两两相重而成。如《系辞传》中说：“是故四营而成易，十有八变而成卦，八卦而小成。引而申之，触类而长之，天下之能事毕矣。”（《系辞上传》）；八卦成列，象在其中矣，因而重之，爻在其中矣。”（《系辞下传》）；《说卦传》中说：“兼三才而两之，故易六画而成卦。”等等 都是认为八卦两两相重 才产生了六十四卦。易学史上，人们研究卦爻象的结构，解释卦爻象辞，也基本上是以重卦说为前提。但这一传统观念，在上个世纪八十年代受到了挑战，如已故著名文献学家韩仲民先生就曾胪列六条证据 证明重卦之说不可信 六十四卦先于八卦。^③ 对于传统易学而言 韩氏此说 不啻是一沉重的打击。若此说成立 则《易经》六十四卦中的每一卦 是否存在上下之位，初与四、二与五、三与上之间是否存在对应关系等等与传统易学解经体例密切相关的问题，便都须重新审视了。

《易经》中的六画卦（重卦）是否是由八卦两两相重而来 或者说八卦是否先于六画卦而存在，的确是一个需要证明的问题。但这并不意味着《易经》编纂者没有八卦或重卦的观念，因为这是两个问题。换句话说，从发生学上论证六画卦是否由三画卦发展而来是一个问题；《易经》中有没有八卦的观念是另一个问题。研究前一个问题 就目前而言 尚缺乏足够的材料。今人张立文先生有一个颇为“周全”的

参见廖名春：《〈周易〉经传与易学史新论》 齐鲁书社 2001 年版 第 57 页。

金景芳：《学易四种》 吉林文史出版社 1987 年版 第 150 页。

韩仲民：《帛易略说》 北京师范大学出版社 1992 年版 第 93 - 97 页。

说法：“八卦与六十四卦的联系 古人可能直接求得六个奇偶数而成筮卦(数字卦)，后又变换成阴阳六爻 或如《系辞上》第八章‘大衍之数’的成卦筮仪 而求得六爻而成一卦。当所得的卦 经长期积累 资料很丰富以后 便加以排比 去同存异 而得六十四卦。再由六十四卦而探其数字演化的规律，又概括为八卦，成为六十四卦的基础。这是由繁而简。……也有可能，古人占筮之时，既直接求得六个奇偶数的筮卦 亦求三个奇偶数的数字卦的单卦 当积累了丰富的资料以后 经排比 去同存异 而得八卦 由八卦而演成六十四卦。或可能这个积累、排比、去同存异、概括的进程是互相交错的。因此 八卦与六十四卦有着逻辑上的内在的联系。”^① 张氏此说 或许有一些道理，究竟如何，还须俟诸来日新材料的获得。所以，本节将主要讨论后一个问题。

考察《易经》中是否存在八卦的观念，可资利用的材料主要是卦爻辞。今人黄沛荣教授曾撰《周易‘重卦说’辩证》一文 予以申论 不乏精彩之见。兹结合黄氏之说 讨论如下：

如果重卦说成立，则每一六画卦中便含有两个三画卦。从爻位上说，下卦的初爻与上卦的初爻(即四爻)，下卦的中爻(即二爻)与上卦的中爻(即五爻)，下卦之的爻(三爻)与上卦的上爻(即上爻)应有某种相通之处。值得注意的是 在《易经》卦爻辞中 此种‘相通之处’是有表现的 如《易经》中二、五之爻多系以‘中’字：

《师》九二 在师中 吉。

《泰》九二 得尚于中行。

《家人》六二 无攸遂 在中馈。

《夬》九五 中行无咎。

《丰》六二 日中见斗。

又 二爻在中 为初三所包 五爻在中 为四、上所包 故二、五之爻又多用‘包’字：

《蒙》九二 包蒙 吉。

《泰》九二 包荒 用冯河。

《否》九二 包承。

《否》九五 系于苞桑。

《姤》九二 包有鱼。

《姤》九五 以杞包瓜。

又“幽隐深藏 亦中义包义也”：

《履》九二 幽人贞吉。

《归妹》九二 利幽人之贞。

又 阴爻居于二五之位 又多系以“黄”字：^①

《坤》六五 黄裳元吉。

《鼎》六五 鼎黄耳 金铉 利贞。

《离》六二 黄离 元吉。

《遁》六二 执之用黄牛之革 莫之胜说。

《噬嗑》六五 噬干肉 得黄金 贞厉 无咎。

又 屈万里先生指出：“按爻位以五为最尊 故经于天、帝、君、王等辞 多于五爻发之。乾九五：‘飞龙在天。’姤九五：‘有陨自天。’此以天言者也。泰六五、归妹六五，并曰：‘帝乙归妹。’此以帝言者也。临六五：‘大君之宜 吉。’归妹六五：‘其君之袂，不如其子之袂良。’此以君言者也。比九五：‘王用三驱。’家人九五：‘王假有家。’涣九五：‘涣王居 无咎。’此以王言者也。”^②

由二、五两爻用字之例 可见《易经》编纂者对于六画卦中的上三画和下三画的中爻是颇为自觉的。其用“包”字 表明其对初、二、三和四、五、上之位 也有一定的认识。更为有趣的是 在《易经》中 二、五两爻 吉辞最多 合计占 47.06% 几达总数之半 其凶辞最少 合计仅占 13.94%。^③ 这种“尚中”的观念在六画卦中表现出

黄沛荣：《易学乾坤》[台北 大安出版社 1998年版 第 138 - 139 页。

引自《易学乾坤》第 140 页。

引自《易学乾坤》第 148 页。

来 不能不说与爻位有关。

除二、五之爻用字颇有规律外，三、上两爻的用字，也多有相通之处。如三爻居下卦之终，上爻居上卦之终，故爻辞常系以“终”字。^①

《乾》九三 君子终日乾乾。

《坤》六三 无成有终。

《讼》六三 贞厉 终吉。

《谦》九三 君子有终 吉。

《家人》九三 妇子嘻嘻 终吝。

《睽》六三 无初有终。

《鼎》九三 终吉。

《需》上六 有不速之客三人来 敬之 终吉。

《讼》上九 或赐之鞶带 终朝三褫之。

《复》上六 终有大败。

《家人》上九 有孚威如 终吉。

《夬》上六 终有凶。

由三、上两爻用字之例，可知《易经》编纂者对于二者之间的特殊关系是有所认识的。尤其是三爻用辞多次出现“终”字，当非偶然。这种现象，除了表明《易》作者已经有重卦的意识外，似乎没有更好的解释。另据屈万里先生的研究，在《易经》中，三、四两爻，意义每每相通。经文多疑而不定之辞。如：“豫九四：‘由豫大有得，勿疑朋盍簪。’由豫即犹豫，亦即疑也。晋九四：‘晋如，鼫鼠。’解六三：‘负且乘。’或假善疑之物为喻，或以疑事之状为说，胥以明其无所定主而已。故引申其义为或，或亦疑也。乾九四：‘或跃在渊。’坤六三：‘或从王事。’讼六三：‘或从王事。’师六三：‘师或舆尸。’无妄六三：‘或系之牛。’恒九三：‘或承之羞。’渐六四：‘或得其桷。’中孚六三：‘或鼓或罢，或泣或歌。’小过九三：‘从或戕之。’皆是也。故其于行也，为往来。泰九三：‘无往不复。’六四：‘翩翩，不富以其邻。’坎六三：‘来之坎坎。’咸九四：‘憧憧往来。’是也。为进退。观六三：‘观我生，进退。’是也。为次且。夬九四：‘其

引自《易学乾坤》第66页。

行次且。’姤九三：‘其行次且。’是也。为迟滞。师六四：‘师左次。’豫六三：‘迟有悔。’困六四：‘来徐徐。’归妹九四：‘归妹愆期 迟归有时。’皆是也。其于情也 多忧惧咨嗟乾九三：‘终日乾乾 夕惕若厉。’小畜六四：‘血去惕出。’履九四：‘愬愬中吉。’临六三：‘既忧之 无咎。’离九三：‘不鼓缶而歌 则大耋之嗟。’萃六三：‘萃如嗟如。’震六三：‘震苏苏。’节六三：‘不节若 则嗟若。’既济六四：‘终日戒。’皆是也。纵观上引经文 其辞虽变而靡常 然究其义 胥疑若或之引申而已”。^① 黄沛荣先生认为 之所以如此 乃由于三爻居下卦之终 四爻居上卦之始 同处变动之时 临进退之位的缘故。

由上述屈黄二氏的观点 虽或不能得出《易经》六十四卦系由八卦两两相重而成的结论 但《易经》编纂者已有八卦的观念 并已在六画卦中运用八卦的观念设计卦爻辞 应该是不成问题的。史载文王重卦：“西伯盖即位五十年。其囚羑里 盖益易之八卦为六十四卦。”（《史记·周本纪》）^②“自伏羲作八卦 周文王演三百八十四爻而天下治。”（《日者列传》）^③ 上个世纪初 由于疑古思潮的盛行 人们对于史书上关于三代史实的记载，包括伏羲画卦说、文王重卦说等颇持怀疑的态度，总疑心古人的说法有假，总疑心古人的说法出于编造。考古发现证明，古人的许多说法多基本符合事实，倒是疑古的学者们的担心反而稍显拘泥。^④ 所以，对于史迁所述文王重卦之说，似乎应当作出积极的理解。尤其是史迁之父司马谈曾从孔门嫡传杨何学《易》（《汉书·儒林传》）而史迁也慨然有 正《易传》（“《太史公自序》”）^⑤ 之志 其家学渊源 史官的传统 都可以证明《史记》文王演《易》之说当非空穴来风。

当然，近年来的数字卦的研究表明，早在文王之前，六画卦就已经存在了。如有学者指出，在文王之前或同时，从商王的都城到边远的地区都广泛地流行着由六个数字组成的重卦的占筮方法。如果说重卦是文王发明的，显然有背于事实。^⑥ 但这并不意味着文王不可以对过去的筮法进行新的研究和解释，也不意味着文王不可以对已有的六画卦的结构作出新的安排。因此，如果不把史迁所述仅仅理解为

引自《易学乾坤》第 141 - 142 页。

《史记》第 119 页。

③ 同上注第 3218 页。

笔者丝毫不怀疑疑古思潮的思想价值 参见拙著《论古史辨派的易学研究》 见《首都师范大学学报》2001 年第 2 期。

⑤ 《史记》第 3296 页。

⑥ 张亚初刘雨：《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》，《考古》1982 年第二期。

“重卦是文王发明的”则文王演《易》之说并非不可理解。或许是文王曾经对已有筮法和卦爻结构作出过重大的调整，并为此后成书的《易经》设计过框架。而后来，由于《易经》的象辞结构，其解释的空间均优于其他筮法，故后来居上，成为易学的正传，以至于人们将重卦之功也归于文王了。^①

上述推论，并非毫无根据。已故著名易学家金景芳先生终生研《易》，老而愈精，其晚年所著《周易·系辞传 新编详解》振聋发聩。其中对《说卦传》中的部分材料进行了非常令人深思的解释，指出从“天地定位”至“坤以藏之”应是《归藏》遗说。此“坤以藏之”的“藏”字与下文“万物之所归也”的“归”字联结起来，正是《归藏》一名。从“帝出乎震”到“然后能变化，既成万物”，强调“艮”，说“艮”是“万物之所成终而成始”，乃《连山》遗说。^②根据这样的推测，金先生进一步认为，《周易》与《连山》、《归藏》三《易》比较，其同者是都由八卦和六十四卦构成，都讲万物生成的问题。其异者是《归藏》、《连山》二《易》强调六子，而《周易》则强调乾坤。^③若金先生之说成立，则表明，《周易》确系“损益”夏、殷二《易》所成。^④

事实究竟怎样，当然还有待于新材料的出土。不过就《易经》一书而言，其卦爻象辞确实体现了八卦和重卦的观念，也正由于其中包含了八卦和重卦的观念，卦位及爻位的结构系统才成为可能，其不多不少，正好为六十四卦也才好理解（参见本书第三章第四节）。

值得庆幸的是，2001年在陕西长安县西仁村发掘的有字陶拍中，有两件上面刻有数字卦，其中陶拍2上的数字卦从右至左依次为：

八八六八=八
八一六六六六
一一六一一一
一一一六一一

廖名春指出：“从《周易》本经和先秦、两汉的文献记载看，周文王囚于羑里时，可能对六十四卦的卦序作了一定的编排，以至于形成了今天通行的卦序，这是所谓‘演’，……”见氏著《帛书《易传》研究》第244页。

② 金景芳：《周易·系辞传 新编详解》辽海出版社1991年版，第185-187页。

参见梁韦弦：《金景芳的易学》引自刘大钧主编《大易集义》上海古籍出版社2002年版，第56页。

王博先生对金说颇持异议，见氏著《易传通论》中国书店出版社2004年版，第226页。

依照奇阳偶阴的原则转化为《易经》的符号卦则为《师》、《比》、《小畜》、《履》四卦。陶拍 1 上的数字卦从右至左依次为“六一六一六一”、“一六一六一六”转化为符号卦则为《既济》、《未济》二卦。《师》、《比》、《小畜》、《履》四卦是《易经》第七八九十卦，《既济》、《未济》二卦是《易经》第六十三、六十四卦。著名学者李学勤先生认为：“这样的顺序排列，很难说出于偶然”。^① 青年学者廖名春先生也指出：“从这六卦的排列同于《周易》卦序类推，其他 58 卦的排列也当与《周易》同。因此，这种数字卦也应是由六十四卦组成的。能确认这一点，就意味着它也是由三画卦‘八八相重’而来，不然，就不可能刚好不多不少正是 64 卦。”^② 廖先生的研究结果，是否可以印证前面的推论呢？！

1.3 卦爻象的功能

《易经》中的卦爻象，无论是三画卦，还是六画卦，都由“—”、“--”两种最基本的符号构成。这两种符号究竟包含什么意义？由这两种符号组成的三画卦和六画卦又包含什么意义？这是研究《易经》的学者们常常思考的问题。上个世纪八十年代以来，受西方哲学符号学的影响，不少学者从哲学、文学、艺术、乃至自然科学等角度对《易经》卦爻象中的符号问题进行了探讨，提出了一些新的看法，有些观点很有趣，甚至还与二进位制、遗传密码等挂上了勾。从诠释学的立场说，这样的理解当然无可厚非，但不可视之为《易经》卦爻象所固有。本节所论，只限于《易经》卦爻象的符号意义及其在传统易学中的引申。

1.3.1 爻象符号的功能

从前述数字卦及“雷夫攷”的筮法情形看，“一、--”这两个符号，本为筮数的转译，并没有特别神秘的意义。但由于两个符号的书写形式本身表现出一种对立的情形，所以在转译之初，可能就已经包含了筮数本已具有的吉凶含义。在原初的三画卦中，它也可能是用来表现两组势力的强弱，以决断吉凶的。在六画卦中，由于这两个符号不仅能表现对立势力的消长，还具有爻位的功能，所以其符号功能也就变得复杂化了。而当《易传》赋予其阴阳的意义后，其含义便逐渐发生变化，即超

李学勤：《新发现西周筮数的研究》见《周易研究》，2003年第5期。

廖名春：《长安西仁村陶拍数字卦解读》见《周易研究》，2003年第5期。

越表述‘吉凶’的筮法特点 而演化成为一种具有一般意义的、表现阴阳消长的符号。如汉代象数学用卦爻符号比拟天文历象，主要就是看中了其在表现阴阳消长方面的直观特征。以盛行于汉代的卦气说中的十二辟卦为例：十二辟卦是取六十四卦中的十二个特殊卦形 配合一年十二个月的月候 指示自然界万物‘阴阳消息’的意义。^① 其具体配合为：

- 《坤》卦配十月（亥月）
- 《剥》卦配九月（戌月）
- 《观》卦配八月（酉月）
- 《否》卦配七月（申月）
- 《遁》卦配六月（未月）
- 《姤》卦配五月（午月）
- 《乾》卦配四月（巳月）
- 《夬》卦配三月（辰月）
- 《大壮》卦配二月（卯月）
- 《泰》卦配正月（寅月）
- 《临》卦配十二月（丑月）
- 《复》卦配十一月（子月）

以图示之：^②



黄寿祺张善文：《周易译注》，上海古籍出版社 1980 年版“卷首”第 56 页。

② 该图采自张善文：《象数与义理》，辽宁教育出版社 1993 年版 第 92 页；17 页图采自该书第 97 页。

从这十二卦的特殊卦形，不难发现其有规律的排列，正好可以展示阴阳消长的变化。而汉人之所以选中这十二卦，也恰恰是因为其中的爻象变化，可以体现阴阳消长的过程。前六卦 即从《复》卦到《乾》卦 表示阳的势力逐渐增长：《复》卦象为一阳生，《临》为二阳生，《泰》为三阳生，《大壮》为四阳生，《夬》为五阳生，《乾》卦六爻皆阳 表示阳气极盛。此为阳息的过程 同时也是阴消的过程。后六卦 从《姤》到《坤》 表示阴的势力逐渐增长：《姤》卦象为一阴生，《遁》为二阴生，《否》为三阴生，《观》为四阴生，《剥》为五阴生，《坤》六爻皆阴 表示阴气极盛。此为阴息的过程 同时也是阳消的过程。

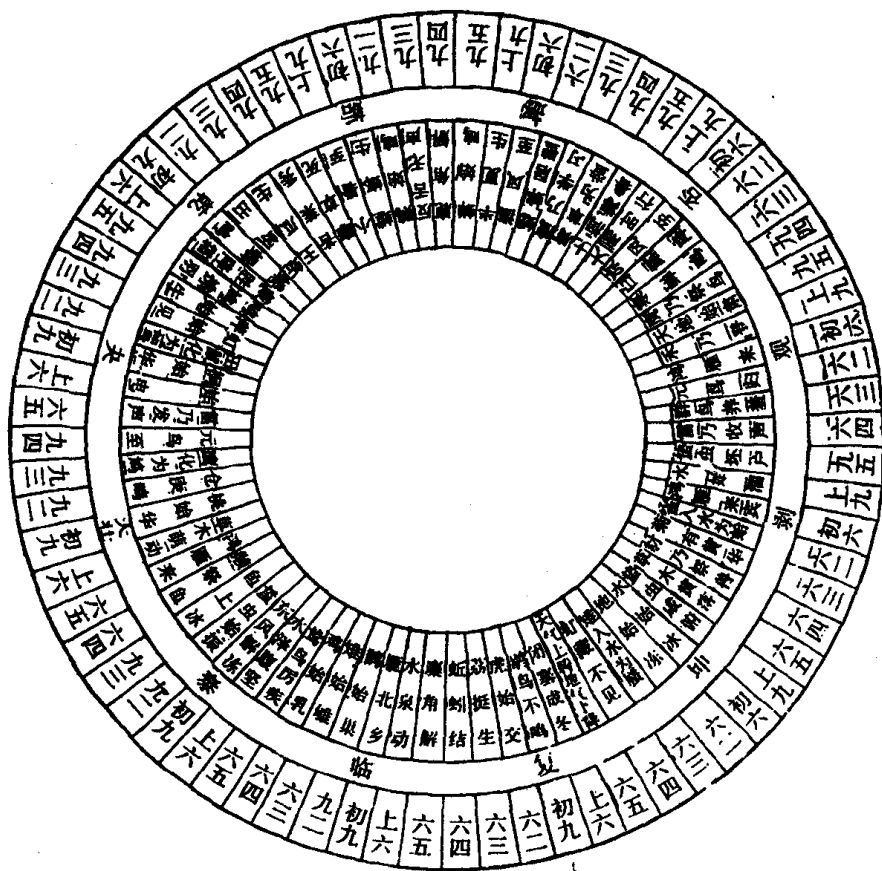
除表示一年十二个月的阴阳消长外，汉代人还用这十二卦代表一年节气中的中气，十二卦七十二爻 代表七十二候：《复》卦阳气始动 为十一月冬至次候 到《乾》卦六爻皆阳 表示阳气极盛 为四月小满次候，《姤》卦初六表示阴气始动 为五月夏至次候 到《坤》六爻皆阴 表示阴气极盛 为十月小雪次候。这样，十二辟卦又象征二十四气和七十二候的变化^①（见下页图）。

可见 在易学史上 卦爻象中的‘一、--’两种符号 主要是用来表示阴阳消长的关系的。而由于中国古人“尚中”思想比较突出 追求和谐的愿望比较强烈 所以在对这两个符号的理解中，也常常表现出一种对平衡、和谐、对称的期待。元明之际传出的‘阴阳鱼太极图’（图略）可以说是对这两个符号的最完美、最理想的发展和完善。

1.3.2 八卦符号的功能

由前述“雷夫攷”筮法可以推知，原始八卦主要是用于表示吉凶的。但从《左传》、《国语》、《说卦传》及易学史上的材料看，《易经》中的八卦符号 主要是用于象征万事万物 以便在筮占中解释卦爻象。八卦的这种象征功能究竟是如何产生的？又是何时产生的？是产生于六画卦之前？还是产生于六画卦之后？现在还说不清楚。推想起来，也许与最早的筮占活动中，人们最关心的问题有关。例如，八卦的基本之象为：天（乾）、地（坤）、雷（震）、风（巽）、水（坎）、火（离）、山（艮）、泽（兑），而在殷人的占卜中，这几方面也恰恰是人们常常贞问的对象。已故著名学者陈梦家先生曾根据殷墟甲骨卜辞记载的内容，将殷人的神灵观念分为三类：

参见朱伯崑：《易学哲学史》 华夏出版社 1995年版 第一卷第 123页。



天神 上帝、日、东母、西母、云、风、雨、雪

地示 社、四方、四戈、四巫、山、川

人鬼 先王、先公、先妣、诸子、诸母、旧臣^①

在这三类之中，属于八卦之象的应该说是不少的。上帝是天神，社是地神，可以与乾、坤发生联系。风和山可以与巽、艮发生联系。日和雨可以与离和坎发生联系。当然 这种推想是否成立 还有待于进一步的证明。兹就《说卦传》所述 对八卦符号的象征功能分类如下：^②

1. 人伦方面

乾——父、君。

引自陈来：《古代宗教与伦理》 北京三联书店 1996 年版 第 103 页。

本处参考了陈道生《重论八卦的起源》中的有关内容 该文原载《孔孟学报》（台北 第十二期 引自《周易研究论文集》第一辑第 67～71 页。

坤——母。
震——长男。
巽——长女。
坎——中男。
离——中女。
艮——少男。
兑——少女、妾。

2. 人体方面

乾——首。
坤——腹。
震——足。
巽——股(寡)发(广)颞(多)白眼。
坎——耳、血(卦)。
离——目、大腹。
艮——手、指。
兑——口。

3. 方向方面

震——东方。
巽——东南。
离——南方。
坤——西南。
兑——西方。
乾——西北。
坎——北方。
艮——东北。

4. 物类方面

(甲)八大自然物：

乾——天。
坤——地。
震——雷。

巽——风。

坎——水。

离——火。

艮——山。

兑——泽。

(乙) 动物方面

乾——马、良马、老马、瘠马、驳马。

坤——牛、子母牛。

震——龙（马之善鸣、鼻足、作足、的颡）

巽——鸡（马之美脊、亟心、下首、薄蹄、曳）

坎——豕。

离——雉、蟹、蠃、蚌、龟。

艮——狗、鼠、黔喙之属。

兑——羊。

(丙) 植物方面

乾——木果

坤——

震——苍筤竹、萑苇（稼反生）

巽——木。

坎——（木）坚多心。

离——（木）科上槁。

艮——（木）坚多节。

兑——

五、颜色方面

乾——大赤。

坤——（于地为）黑。

震——玄黄。

巽——白。

坎——赤。

离——

艮——

兑——

六、性质、动作方面

乾——健。

坤——顺。

震——动。

巽——入、进退。

坎——陷。

离——丽。

艮——止。

兑——说(悦)毁折、附决。

七、其他方面(包括形状、矿物、气候、器物、农作、贸易、水利、气味、疾病、武器、交通、神秘等)

乾——圆、玉、金、冰、寒。

坤——布、釜、大舆、柄。

震——稼(反生)。

巽——长、高、绳直、近利市三倍、臭。

坎——矫輮、弓、轮、沟渎、加忧、心病。

离——甲冑、戈兵。

艮——小石、门阙、果蓏、径路。

兑——巫。

可见 八卦的象征几乎包罗万象。近人高亨先生认为 其中的乾为天 坤为地，震为雷 巽为风 坎为水 离为火 艮为山 兑为泽“盖八卦之原始卦象 传统之说法 自先秦以来 言《易》者皆尊用之”；而其他则为引申卦象。“《易经》本为筮书 占筮本为巫术 八卦之引申卦象 筮人可以由基本卦象触类旁通 灵活运用 甚至信口雌黄 提出个人之说法”。^① 关于八卦象征的事物，易学史上还有不少的发展，兹不赘述。当然，除了象征万事万物外，人们也利用其符号的阴阳特性讨论卦气问题（汉代）或宇宙生成问题（宋代）但这些方面的讨论又往往是与其象征功能联系在

一起的。

1.3.3 重卦符号的功能

从本原上说，六画卦的卦爻符号也不过是筮占的记录而已（如数字卦）。但由于六画卦中可以绎出两个三画卦，所以，与三画卦相比，其表现能力大大加强。前述《易经》卦爻象中的爻位观念就与六画卦自身的结构特点相关。

另外就《易经》而言，由于其作为一部筮占之书，卦爻符号的“特定问占活动”之记录的“境域”特征已被超越，所以，六十四卦中的每一卦，其符号本身又往往成为卦爻辞所示吉凶的根据。换句话说，《易经》中的卦爻象，除具有筮法的意义外，还兼具公理的意义，而卦爻辞不过是彰显此一公理的特例而已（参见本书第三章最后一节）。

就易学史说，六十四卦的符号功能，主要还是透过其阴阳性质来实现的。如汉代的卦气说，就是用六十四卦的符号讲气象学和历象学。道教学者讲月体纳甲，就是用它来描述炼丹的过程。宋代的先天说和后天说，则又是用它来演绎宇宙社会进化的历史。

需要指出的是，在《易经》中，虽然相对于卦爻辞而言，其卦爻象兼具公理的意义；但六十四卦中的每一卦，其内在规定性仍然是比较明确的。然而，一旦超出了《易经》的卦爻象辞系统，则六十四卦作为六十四种符号，其内在规定性就显得非常模糊了，除了阴阳二性之外，便什么也没有了。易学史上，人们之所以能够用它表现各种有规律的变化形式，原因就在于此。今天的一些人，用它比附二进制、遗传密码，也是因此之故。可惜的是，有些易学爱好者，视比附为发明，视比附为固有结果，一部《易经》被吹得玄而又玄，似乎现代科学的任何新发现都能从中找到蛛丝马迹。这实在是一种误解。诚如北京大学哲学系资深教授楼宇烈先生所说：“易卦爻象的形成是一个由具体筮数到数字符号的简化和抽象过程，但始终是在卜筮范围内进行的。然而一旦当爻象只具有抽象符号的性能以后，人们就随之将各自的了解和设想的种种内容附会输入进去，从而使爻象、卦画具有了多方面的内容和性质，而且有些内容远远超出了单纯的卜筮意义，以至带有某种科学和哲学的意义。由此，又开始了一个由简易、抽象到繁杂、具体的新的发展过程。这两个过程表现了易卦和爻象发展的两个不同历史阶段，是不应当混淆的。即使在今天，我们也还有可能从易卦和爻象中得到某种启发，推导出某些有价值的理论来，但我们绝

不能说这些在易卦和爻象的原始意义中就具有了。’^①应该说，楼先生的观点是颇中肯綮的。

总之，《易经》卦爻象 其起源与筮法很有关系 其结构也与筮法的发展密切相关，其本来的功能则只是用来表示筮占的结果——“吉凶”。只是由于其符号自身的特点，加之《易经》卦爻象辞的系统编排，使其较一般典籍具有了更多的解释空间。尤其是其中的象辞结构 启发人们思考言、象、意之间的逻辑关系 对于中国古代的哲学、文学、艺术等产生了很大的影响。而其卦爻符号的阴阳特性也为古人理解宇宙提供了“技术性”支持 丰富了人们的表达方式 拓展了人们的理解空间（参见本书第三章最后一节）这是《易经》之所以能为《易传》所“转换”并最终发展出一门“易学”的主要原因。

楼宇烈：《卦爻象原始》 见《北京大学学报》1986年第1期。

第 2 章

《易经》中的卦爻辞

与卦爻象一样 卦爻辞也是《易经》的主体部分 历代易学家 主要是通过注解卦爻辞来理解《易经》这部书。但由于古代的学者囿于《易经》出于圣人之手的经学信仰 只注重解通卦爻辞 发挥圣人的“微言大义”而不太关注卦爻辞的结构特点、史料价值等问题。上个世纪初 由于《易经》的神圣地位被打破 人们得以对其进行全方位的研究，于是卦爻辞与殷商卜辞的渊源关系，卦爻辞的句式结构，卦爻辞中保存的文献史料、箴言古歌等，都成了人们研究的对象。一部传统经学只作哲学诠释的《易》书 也因此几乎具有了“百科全书”式的功能。

2.1 卦爻辞的结构

《易经》一书 属于文字部分的有六十四条卦辞 三百八十六条爻辞 加上《乾》《坤》两卦的用九、用六，这些卦辞和爻辞是如何编辑成书的 其编排具有什么样的形式特征？其内容具有什么样的结构特点？都是易学研究中的基本问题。传统易学对于这些问题也偶有涉及 如“人更三圣 世历三古”说）但由于史料、观念及研究方法的限制，总来说成果并不显著。上个世纪初叶以来，随着新材料的不断出土 特别是殷墟甲骨卜辞的释读 使学者大开眼界，《易经》卦爻辞的研究也因此找到了新的切入点。

2.1.1 卦爻辞的编纂

传统易学对于《易经》卦爻辞的作者 虽然没有统一的说法 但共同点是基本上

都倾向于作于某一圣人之手。^① 上世纪初 由于受筮占的‘孪生兄弟’——殷墟卜辞的结构形式、用辞特征的启发 人们对卦爻辞的编纂有了进一步的认识 即除认清了卦爻辞之筮占的本来面目外 还对‘圣人创作说’提出了修正 认为卦爻辞不是出于某一圣人的独立的创作 而是根据已有的筮辞加工、整理、编纂而成的。理由如下：

其一 筮辞中含有特别古老的历史资料。如《屯》六二：“屯如遭如 乘马班如，匪寇 婚媾。”《屯》六四：“乘马班如 求婚媾 往吉 无不利。”《睽》上九：“贲如皤如，白马翰如 匪寇 婚媾。”有学者以为 这些爻辞描述的乃是原始时期‘掠夺婚姻’之婚娶的场景。《需》六四：“需于血 出自穴。”《需》上六：“入于穴 有不速之客三人来 敬之终吉。”《坎》初六：“入于坎窞 凶。”有学者以为 这些爻辞反映了上古时期的穴居生活。《屯》六三：“既鹿无虞。”《解》九二：“田获三狐得黄矢。”《井》九二：“井谷射鲋。”…… 有学者以为这些爻辞记述了上古时期的狩猎活动。《离》卦：“畜牝牛”，《晋》卦：“康侯用锡马蕃庶 昼日三接”，《大壮》六五：“丧羊于易”，《旅》上九：“丧牛于易”等 学者或以为反映了上古时期的畜牧生活 等等。“这种情况反映的是在经济生活中渔猎、牧畜比农业占更重要地位的时代。周初已经抛弃了掠夺婚姻，改变了穴居习惯，进入农业经济占主导地位的时代。由此可知，筮辞包含着比周初更古老的历史资料无疑’。^②

其二 古代有卜筮资料存档制度。《周礼·春官》：“凡卜筮 既事则系币以比其命 岁终则记其占之中否。”这是说 占人的每次筮占 都要作为材料保存下来 年终把所有的记录汇聚在一起，加以整理，统计其命中率。这种制度与商人对待卜甲卜骨的态度一致。《易经》的编纂很可能参考了历年积累的筮辞档案。

其三，《易经》中的部分卦爻辞 有明显的加工、编创特征。关于这一点 李境池先生论之颇详。^③ 今人刘宝才先生亦认同此说 并举《乾》卦《艮》卦《蛊》卦为例，认为“这样的筮辞 必然经过编纂者加工修改 甚至不能排除有编纂者自拟增添进去的可能。单从历来占筮记录中挑选，必不能凑得这样完整”。^④

根据以上三点 不少学者以为，《易经》卦爻辞主要是根据已有的筮辞加工、整

关于卦爻辞的作者，汉代以来约有三说：司马迁、郑玄认为卦辞爻辞并为文王作；郑众、贾逵、马融、虞翻、陆绩认为卦辞文王作 爻辞周公作 皮锡瑞认为卦爻辞并为孔子作。

刘宝才：《先秦文化散论》 陕西人民出版社 2001 年版 第 122 页。

参见杨庆中：《二十世纪中国易学史》 第 78-81 页。

④ 刘宝才：《先秦文化散论》 第 126 页。

理、编纂而成的。应该说 与传统的圣人创作说相比 这样的看法似乎更合理一些。但问题是,《易经》卦爻辞的加工、整理、编纂 究竟是历经多时 出于多人之手 还是完成于一人一时呢?一般的看法,倾向于前者。如高亨、李境池等均主此说。恪遵《易传》注解《易经》的金派弟子吕绍纲先生 虽然对卦爻辞的认识与高李等人大异其趣 但也承认“非一人一时”所作。如说:“读《周易》六十四卦 发现许多卦的卦辞与爻辞相互之间不贴切甚或不搭拢,往往各有各的意向,露出卦爻辞非一人一时所作的迹象。”^①当然 吕先生所谓的“非一人一时”主要是指卦辞为一时一人 爻辞为一时一人。卦辞和爻辞非一人一时。这是他与高、李等人的不同之处。

近年来 台湾学者黄沛荣先生著《周易卦爻辞释例》 胪列六层证据 诸卦以反对相次 爻辞多系以卦名 通卦诸爻每自下而上取象 爻辞用字类与爻位相应 诸爻吉凶每与爻位有关 卦爻辞用韵例等 认为“由《易》卦各爻常嵌以卦名之辞例观之,六十四卦中 全卦四爻以上系有卦名者既多达四十一卦 可见必为《易》辞作者之刻意安排 自通卦由下而上取象之辞例言之 可知诸卦之各爻 乃出于一人之手 并非杂纂而成;自爻位相同用字亦多相应之辞例,亦可证爻辞乃著于一手。总之,作辞者虽或采用若干前代之材料及故事 然而卦爻辞之主体 则是一时一人之作”。^②笔者认为 黄先生考证精详 所论颇有道理 值得引起重视。揆诸《易经》象辞之关系(参见本书第三章)应该把《易经》的编创 与编创所借用的文化资源分开来看 以肯定《易经》卦爻辞乃一时一人^③之作。

2.1.2 卦爻辞的分类及结构

由于殷墟卜辞的研究,上个世纪,卦爻辞的分类及结构特征的问题,也受到了部分学者的关注,如高亨、李境池等人对此均有详细的论述。高亨根据卦爻辞的内容形式 将卦爻辞分为四大类型 记事之辞 取象之辞 说事之辞 断占之辞。李境池则根据卦爻辞的结构特点,将卦爻辞分作贞兆之辞,叙事之辞,象占之辞。二氏之说具有开拓性 影响很大。^④近年来 又有学者结合殷墟卜辞研究的新成果 对卦爻辞的体例特征提出了新的看法。

今人黄觉弘先生认为,经过百年来大批学者对殷墟卜辞的著录研究,对于卜辞

吕绍纲:《周易阐微》 吉林大学出版社 1990 年版 第 301 页。

② 黄沛荣:《易学乾坤》 第 155 - 156 页。

杨按:此处的“一人”也可以理解为一个编辑群体。

参见杨庆中:《二十世纪中国易学史》中有关章节的介绍。

的体例形成了比较一致的看法，即一条完整的卜辞，常由四部分内容组成：

(1)叙辞 或称前辞、述辞、序辞)记叙占卜时间、地点和占卜者。

(2)命辞 陈述所要贞问的事情。

(3)占辞 即因兆而示臧否 定吉凶。

(4)验辞 即占卜之后记录应验结果。

就卜辞内容著录而言，一般也是从 (1)到 (4) 即叙、命、占、验这样一个顺序。不过，这种完整的卜辞相对来说比较少，大量的则是有所省略或次序置换的卜辞。综计起来 约有十余种格式。如叙命占式 叙命验式 命占验式 叙命式 命占式 占验式 叙式 命式 占式 验式等。《易经》与卜辞同属“占测吉凶祸福的文辞”体例上应有一致之处。黄先生根据《易经》卦爻辞的内容和具体情况，分其体例为如下数种：

1.无叙命辞 而有占验辞；

2.有叙命辞 而无占验辞；

3.有叙命辞 并有占验辞：(1)先叙命辞，后占验辞；(2)先占验辞，后叙命辞；(3)复合式：(1)式的复合；(1) + (2)式或 (2) + (1)式的复合；(4)交叉式 先叙命辞，后占验辞 又叙命辞 先占验辞 后叙命辞 又占验辞。

据此分类 黄先生指出 在《易经》中 无叙命辞 而有占验辞的 凡二十二条。有叙命辞，并有占验辞的：(1)先叙命辞，后占验辞的，凡二百八十七条；(2)先占验辞 后叙命辞的 凡十条；(3)复合式 凡三十二条；(4)交叉式，凡二十五条。其中，“只有叙命辞，没有占验辞”的七十四条卦爻辞，没有吉凶祸福悔吝休咎等筮占用语，最令人怀疑。经过仔细分析，黄先生推测，这七十四条经文有如下几种情况：(1)似为歌谣，广为传诵，不需要明确的占验辞而其吉凶自明的，凡十条。(2)似为格言警句者 其辞内含吉凶之意 从而占验辞省略了的 凡十五条。(3)似为当时熟语习句 虽文辞不太整齐 与歌谣、格言警句有所不同 然吉凶之意亦在文中 从而省略了占验辞的 凡十三条。既不像是歌谣、格言警句 又不像是熟语习句的 凡三十六条 黄先生怀疑其中可能存在讹夺占验之辞的情况。如《比》六三，一般传本均作“比之匪人”而陆德明《经典释文》引王肃本作“比之匪人 凶。”多一“凶”字 当以王肃本为是，因为这正符合筮辞的体例和特征。^①应该说 黄先生的这种分析 对于

进一步理解《易经》卦爻辞的形式特征 是颇有启发意义的。

此外 也有一些文章 侧重于从辞书的角度 语言文学的角度研究《易经》卦爻辞的句式结构,不再一一分析。值得注意的是,探讨卦爻辞的结构和性质,主要与视《易经》为筮书 以及视卦爻辞为史料有关。视《易经》为哲学书的学者 由于认为筮占是其躯壳 其真正的价值乃在于其所要表达的思想(参见本书第六章)所以一般不重视讨论卦爻辞的结构问题。

2.2 卦爻辞的文献史料价值

《易经》本为筮占之书 卦爻辞本为筮占的记录。由于古人的筮占涉及面广 所以 卦爻辞中记载的内容也十分丰富。清人江慎修著有《卦象考》一篇 虽主要是钩沉《易经》中的“卦象”但从中不难发现,《易经》卦爻辞所涉及的事象几乎无所不包,^①计有天文类、岁时类、地理类、人道类、人品类、人事类、身体类、饮食类、衣服类、宫室类、货财类、器用类、国典类、师田类、动物类、植物类、杂类等十七项约三百多条。^②今人张善文亦曾作《周易 卦爻辞象征物列表》^③兹综合二氏之说 列表于下(见下页表)

以上罗列,可以说涉及到了先民生活的方方面面。如果跳开《易经》的象辞结构 单看卦爻辞 应该说 其丰富的内涵对于人们了解《易经》时代的社会生活 精神面貌,是十分有价值的。所以,自上个世纪初开始,不少学者从文献学的角度研究卦爻辞 透过对卦爻辞中所含史料的钩沉 来讨论《易经》时代的社会历史及文化。如顾颉刚先生就曾对卦爻辞中的故事:——“王亥丧牛羊于有易”的故事,“高宗伐鬼方”的故事,“帝乙归妹”的故事,“箕子明夷”的故事,“康侯用锡马蕃庶”的故事等进行了深入的研究。并据此推测《易经》成书于西周初年。顾先生的考证被今人李学勤称为“征引宏博,论证详密,为学者所尊信”。李先生在顾文的基础上有所补充 得出结论说:“《周易》经文所见人物及其事迹 确实都是很古老的。经文的形成很可能在周初,不会晚于西周中叶,顾颉刚先生的观点是可信的”。^④除以上五事

江慎修:《河洛精蕴》 学苑出版社 1989 年版 第 202-262 页。

按 江氏所述包含了《易传》中的部分内容 但大部分仍本之于《易经》。

张善文:《周易与文学》 福建教育出版社 1997 年版 第 161-167 页。

李学勤:《周易经传溯源》 长春出版社 1992 年版 第 1、14 页。

分 类	象 征 物 例
天文 岁时 地理类	明、日中、日中见斗、日中见沫、震、电、密云不雨、既雨既处、不明晦、履霜、坚冰至、夕、年、三岁、八月、月几望、旬、七日、先甲后甲、先庚后庚、巳日、终日、不终日、昼日、日中、日昃、莫夜、西南、东北、大川、幽谷、陵、陆、磐、干、丘、河、田、渊、野、郊、沙、泥、穴、陂、道、谷、坎、泉。
人道 人品 人物类	天子、帝乙、高宗、箕子、王侯、王、王母、大君、公、臣、主、祖妣、宗、邻、邑人、寇、童蒙、童仆、父、母、子、长子、夫、妇、妻、臣妾、女、丈人、大耋、小子、弟子、大人、小人、君子、婚媾、史巫、虞、宫人、朋、友、宾、客、主人、众、幽人、武人、恶人。
人事 人体 饮食类	言、履、行、社、旅、乘马、富、耕、事、得失、讼、狱、桎梏、校、徽纆、天剿、剿刖、进退、笑、鼓、歌、忧、愁、摧、惕、号、戒、嗟、涕、泣、号咷、羞、疾、鬼、面、趾、须、肤、鼻、耳、顶、首、拇、腓、股、膑、辅、颊、舌、颡、臀、背、身、心、肱、面、颐、血、汗、跛、饮食、口实、噬腊肉、噬干肉、酒、雉膏、饌。
衣服 建筑 器用类	裳、朱紱、赤紱、鞶带、袂、舆、辐、车、大车、轮、金柅、簠、缶、弧、矢、瓶、瓮、鬯、鼎、樽、筐、囊、匕鬯、斧、帛、城、隍、墉、宫、庭、屋、栋、阶、户、庐、牖、门、巷、旅次。
货财 国典 征战类	玉、金、圭、帛、贝、资、庙、祭祀、亨、享祀、亨于帝、亨于西山、宾于王、赐马、赐之鞶带、赐命、迁国、出征、侵伐、行师、戎、克、攻、狩、田、三驱、即鹿。
动物 植物类	龙、禽、隼、鸿、鸟、鹤、雉、虎、马、白马、牝马、鹿、牛、牝牛、童牛、黄牛、角、豕、羝羊、鼫鼠、狐、羊、豹、豚鱼、鱼、龟、鲋、杞、株木、苞桑、杨、瓜、茅、丛棘、蒺藜、葛、木、桷、林、果、莽。

外 顾先生又列举了十二条爻辞 认为它们也‘ 似乎在称说故事 ’^①。如：

伏戎于莽 升其高陵 三岁不兴(《同人》九三)

系用徽纆 寘于丛棘 三岁不得 凶(《坎》上六)

明夷于南狩 得其大首 不可疾贞(《明夷》九三)

震来厉 亿丧贝 跻于九陵 勿逐 七日得(《震》六二)

睽孤 见豕负途 载鬼一车。先张之弧 后脱之弧。匪寇 婚媾。往遇雨则吉(《睽》上九)

或赐之鞶带 终朝三褫之(《讼》上九)

日昃之离 不鼓缶而歌 则大耋之嗟 凶(《离》九三)
田有禽 利执言 无咎。长子率师 弟子舆尸 贞凶(《师》六五)
密云不雨 自我西郊。公戈取彼在穴(《小过》六五)
中行告公从 利用为依迁国(《益》六四)
丰其蔀 日中见斗。遇其夷主 吉(《丰》九四)
显比 王用三驱 失前禽 邑人不戒 吉。(《比》九五)

这样的爻辞在《易经》中还有不少 就字面意思看 确实像是在引述某一故事 可惜缺乏故事的主体 所以研究起来不那么容易。但这至少说明,《易经》卦爻辞中包含了丰富的古代史实,相信随着新材料的不断发现,部分卦爻辞的史料价值会更加突出出来。

除顾颉刚外 郭沫若、李境池、闻一多、高亨等先生也曾对卦爻辞编排分类 用以分析《易经》时代的社会状况。如郭沫若在《周易时代的社会生活》一文中 从生活的基础、社会的结构、精神的生产等三方面分析了卦爻辞的内容,勾勒了当时社会的全景式轮廓。^① 李境池则在此基础上更进一步 在《周易筮辞考》中 李先生分析了《易经》中表现人们重要生活的部分卦爻辞 归纳出十二类 行旅、战争、享祀、饮食、渔猎、牧畜、农业、婚媾、居处及家庭生活、妇女孕育、疾病、刑赏讼狱等。认为这些材料,多出周民族早期的史料,从中可以看出周人由渔猎经济向牧畜、农业和商业经济的发展。^②

在后来的研究中 特别是在所著《周易通义》中 李境池又对《易经》进行了细致的分疏 认为从卦爻辞的内容上来看,《易经》的许多卦都有一个中心思想 而整部《易经》则广泛地记录了西周时期的社会生活 反映了周民族从太王迁于岐山 中经武王克商、周公东征,到王室东迁之前这一奴隶社会由极盛而衰落的变化史迹,甚至还保存了文献上罕见的原始社会的遗风。李先生说:“《周易》作为当时社会的生产、阶级斗争、思想、风俗的反映是多方面的。只要我们剥开其占筮的外衣 就可以从中获得研究西周历史的第一手材料”。^③ 李先生还重点从物质生产、社会生活、科技知识等三个方面对《易经》六十四卦进行了考察 其中有些内容比较复杂的卦 则

参见杨庆中:《二十世纪中国易学史》第二章第三节。

李境池:《周易探源》中华书局 1978年版 第33-34页。

李境池:《周易通义·前言》中华书局 1981年版 第4页。

分别作了分析。如其认为《乾》卦主要是谈星占 同时描述了贵族内讧的丑恶现象，并说明天是会劝善惩恶的。《坤》卦主要是讨论农业生产、商业经营、生活上的居住衣着、民族战争、阶级斗争、对大地的认识等。《屯》卦侧重描写了狩猎与婚姻、家庭中的困难。《蒙》卦是讲农业的专卦 主要讲开荒垦植 也说到与家庭有关的家庭婚事。《需》卦是讲行旅的专卦 记述了行旅中遇到的各种情况。《讼》卦是讲斗争的专卦。《师》卦是讲军事、战争的专卦。……《既济》卦初、上爻说行旅 二、四爻讲服饰 三、五爻说邦国大事。《未济》卦主要说战争和行旅。^① 等等。

不难看出 透过卦爻辞的解释 李先生为我们描述了一幅生动多彩的《易经》时代的生活画面，同时也让人们《易经》卦爻辞有了一种新的理解方式。尽管事实究竟是否尽如李先生所说，还需要做出进一步的研究。

除此之外，近年来，黎子耀，李大用、黄凡等人也都从社会史或历史的角度对《易经》提出了新看法。^② 但由于他们对《易经》的定性与李境池等人不同 后者虽然讲社会史 但视《易经》为一部筮占之书 只是认为在其卦爻辞中包含了不少当时的社会史料 前者则基本上认为《易经》是一部披着占筮外衣的历史书。所以 对于上述三位先生的观点，我们将在本书第六章中介绍。

如前所说，《易经》本为筮占之书 卦爻辞本为筮占的记录 由于古人的筮占涉及面很广，所以，卦爻辞中记载的内容也就十分丰富。站在今天的立场看，这些内容当然具有史料的价值。如果运用得当，加之其他方面的证据充分，自然可以透过对它们的分析，揭开那个时代的一段历史真面。如顾颉刚先生关于卦爻辞中的故事的考证 就是成功的事例。但如果‘解释’超过了卦爻辞本身的‘负荷’ 那就很容易把解释者的‘联想’当成史实 而歪曲了卦爻辞的本义。例如：《坤》六四：“括囊，无咎无誉。”李境池解释说：“括囊 指把农产品装进口袋 绑好。无咎、无誉 说明语 指收成不算好也不算坏。”^③ 《蒙》六五：“童蒙。吉。”李境池解释说：“童 借为撞 击也。撞蒙 砍伐树木。”^④ ……这样的解释究竟有多少史实的根据，实在难于说清楚。又如郭沫若对《睽》卦的解释 认为《睽》卦九四爻辞中的“睽孤”指遗腹子，系指《史记·赵世家》中所载“赵氏孤儿”之事。其九四、九五、上九爻辞各有五韵 乃

以上内容均见李境池《周易通义》。

② 杨按 相关的研究论文也有一些 但思路基本一致 结论也大体相同 不再一一介绍。

李境池：《周易通义》第7页。

同上注第12页。

由《睽孤谣》割裂甯益而成。上九之“豕负涂”是屠岸贾的隐语。^①郭先生的这种说法恐怕想像的成分居多。而今人张吉良在《姤》卦中甚至看到了“妻子的经常的情人和戴绿帽子的丈夫”，^②则实在是新颖别致。

总之，从社会史及文献史料学的角度研究卦爻辞，到目前为止，成果突出，但问题也不少。考其原因，一方面可能是由于相关的证据过于缺乏；另一方面则可能与“理论先行”用史料证明理论，而不是由史料概括理论的错误做法有关。所以，如何钩沉史料，特别是如何在一个合理的限度内“解释”史料，乃是此类研究所面临的重大课题。

2.3 卦爻辞中的诗歌

《易经》中的卦爻辞，行文简朴，颇有规律，有的则间用韵语，很像诗歌。所以，在上个世纪，不少学者很注意利用《诗经》研究的成果，辨析卦爻辞中的诗歌。如三十年代，李境池先生在《周易筮辞考》一文中就曾特辟《周易中的比兴诗歌》一节，讨论卦爻辞中的诗歌问题。此后，类似的考论时有发表，如高亨的《周易卦爻辞的文学价值》^③，王岑栋的《谈《周易·卦爻辞》中的诗歌》^④，黎子耀的《易经与诗经的关系》^⑤，赵俪生的《试说《诗·小雅》与《易·卦爻辞》之间的关系》^⑥，张善文的《周易卦爻辞诗歌辨析》^⑦等。而青年学者黄玉顺，还于九十年代中期出版专著——《易经古歌考释》，“持之有故，言之成理”，为古代诗学开辟了一个新区宇。^⑧

李境池先生是上个世纪较早考察《易经》卦爻辞中的诗歌的学者。在《周易筮辞考》一文中，李先生指出，卦爻辞中也有比兴式的诗歌，虽然数量不一定多，但完全可以用诗歌的眼光来看它。他举《明夷》九五、《中孚》九五的例子：

见李境池：《论周易的著作时代——答郭沫若同志》，《华南师范学院学报》1982年第4期。

张吉良：《周易哲学和古代社会思想》，齐鲁书社1998年版，第200页。

③ 《文汇报》1961年8月22日。

④ 《北京师范大学学报》1962年第2期。

⑤ 《文史哲》1987年第2期。

⑥ 《东岳论丛》1991年第1期。

⑦ 见张善文：《周易与文学》第23-43页。

⑧ 黄玉顺：《易经古歌考释》，巴蜀书社1995年版，“张岱年序”第2页。

明夷于飞 垂其翼。
君子于行 三日不食(《明夷》九五)
鸣鹤在阴，其子和之。
我有好爵 吾与尔靡之(《中孚》九五)

李先生从用韵、用字、以及用意等方面将其与《诗经》进行了比较 认为它们与《诗经》中常用的“比”“兴”诗体完全一致。除此之外李先生还列举了十九条爻辞：

屯如遭如 乘马班如(《屯》六二)
乘马班如 泣血涟如(《屯》上六)
复自道 何其咎?(《小畜》初九)
其亡其亡 系于苞桑(《否》九五)
贲如皤如 白马翰如(《贲》六四)
枯杨生稊 老夫得其妻女(《大过》九二)
枯杨生华 老夫得其士夫(《大过》九五)
来之坎坎 险且枕 入于坎窞(《坎》六三)
日昃之离 不鼓缶而歌 则大耋之嗟(《离》九三)
睽孤 见豕负途 载鬼一车。先张之弧 后说之弧(《睽》上九)
困于石 居于蒺藜 入于其宫 不见其妻(《困》六三)
艮其背 不获其身 行其庭 不见其人(《艮》)
鸿渐于干 小子厉 有言 无咎(《渐》初六)
鸿渐于磐 饮食衎衎(《渐》六二)
鸿渐于陆 夫征不复 妇孕不育(《渐》九三)
鸿渐于木 或得其桷(《渐》六四)
鸿渐于陵 妇三岁不孕 终莫之胜(《渐》九五)
鸿渐于阿 其羽可用为仪(《渐》上九)
女承筐无实 士刲羊无血(《归妹》上六)

李先生认为 上面的这些爻辞 都是“诗歌式的句子”读它们 仿佛是读《诗经》”。^①

与李先生把《易经》中的部分卦爻辞称为‘诗歌’或‘诗歌式的句子’不同，高亨先生在所著《周易卦爻辞的文学价值》一文中，把某些卦爻辞称为‘短歌’。高先生指出，《易经》本是散文作品，由于受民歌的影响，加之筮人有背诵卦爻辞的需要，所以其中带有了相当浓厚的诗歌色彩。以《诗经》的‘赋比兴’范畴为参照，高先生将《易经》中的‘短歌’分为四类：

1.采用赋的手法的短歌

高先生列举了以下三例，认为它们都和诗三百篇里‘直言其事’的‘赋’相同。

《中孚》六三：得敌，或鼓或罢，或泣或歌。

《丰》上六：丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人，三岁不覿。

《睽》上九：睽孤见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后脱之弧，匪寇婚媾。

2.采用比的手法的短歌

列举了三例：

《否》九五：其亡，其亡，系于苞桑。

《鼎》九四：鼎折足，覆公餗，其形渥。

《井》九三：井渫不食，为我心恻。可用汲，王明并受其福。

3.采用兴的手法的短歌

列举了四例，认为其中的后两首‘已具有小诗的规格了’。

《大过》九二：枯杨生稊，老夫得其妻女。

《大过》九五：枯杨生华，老夫得其士女。

《明夷》初九：明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食。

《中孚》九二：鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与而靡之。

4.类似寓言的短歌

列举了三例，

《睽》六三 见舆曳 其牛掣 其人天且劓。

《困》六二 困于石 居于蒺藜 入于其宫 不见其妻。

《井》往来井 井汔至 窒)亦未繙井 羸其瓶。

高先生认为 这些短歌虽然简短 然而都有人物和故事情节 都有主题思想 都能说明一种道理 把它们看作小小的寓言 不算太过。总起来说,《周易》中的短歌 多是语言简古而清秀 描写明朗而多形象 音节爽琅而和谐 比兴亲切而有味 ”取得了一定的艺术成就。但与《诗经》相比 则无论在内容上 篇幅上 还是赋比兴手法的运用上 都还存在一些距离。这除了与《易经》的特殊撰写目的、性质和体例有关外 也反映了《易经》时代到《诗经》时代诗歌创作艺术逐步提高的过程。可以说,“《周易》中的短歌是《诗经》民歌的前驱。”^①

继二先生之后,前述王岑栋、黎子耀、赵俪生等人也都在相关的研究中提出了一些自己的主张。相比之下,被张岱年先生誉为“为古代诗学开辟了一个新区宇”的《易经古歌考释》一书 算是目前所见系统讨论《易经》中的诗歌的一部专著了 在这部书中 作者黄玉顺先生在批判吸收前人研究成果的基础上 对于《易经》中的古歌进行了多方面的讨论 并提出十二条理由 证明《易经》确实引用了古歌:

(1)韵的和谐。作者认为,《易经》往往用韵 但其韵字位置的杂乱 古今无有,这种现象,从来没有人予以解释或关注。而如果把用韵的地方看做作《易》者所引的古歌 无韵的地方看做是《易经》编纂者所作的占断 问题就很简单了 也能解释《易经》的用韵之谜。^②

(2)卜辞的启示。卜辞与筮辞同属卜筮吉凶的范畴,但筮辞用韵,卜辞不用韵。“既然两者相通 那么如果筮辞都是《周易》作者所作 而用韵文 则卜辞也应该有韵。”但卜辞无韵,惟一合理的解释 就是《周易》征引了歌谣而卜辞没有征引。

(3)句式的整饬。中国的诗歌 由二言而三言 而四言 而五言 而七言 随着时代发展而递增。《诗经》以四言为主 先于《诗经》的《易经》古歌 句式简短 将二者加以比较,可以看出诗歌句式发展的轨迹。

(4)风雅颂的体制。“风雅颂赋比兴”古人谓之“六义”。一般而言,“风雅颂”

高亨:《周易杂论》 齐鲁书社 1979年版 第66、67页。

黄玉顺:《易经古歌考释》“绪论”。杨按 以下引文凡未特别注出者 均出自该书“绪论”。

属于题材分类，“赋比兴”属于艺术手法的分类。在《易经》中“风雅颂”均有例证，而“风”最多。

(5) 赋比兴的艺术手法。此问题高亨先生已有分析，但“《易经》古歌绝大部分为‘赋’，运用‘比兴’的比例不大，……这也反映了中国诗歌艺术手法发展的阶梯”。

(6) 命题的方式。《易经》卦名为所引古歌的诗题，这些诗题的命名方式与《诗经》完全一致。约有以下几种：摘自古歌的文字，如《屯》、《需》、《同人》等，得自古歌的诗意，如《乾》、《坤》、《小畜》、《泰》、《大畜》、《大过》、《中孚》等，类同诗题的分析，如《小畜》、《大畜》、《小过》、《大过》、《既济》、《未济》等。

(7) “爻”的含义。“爻”是“繇”的假借字，而“繇”也是假借字，其本字应该是“谣”，即指歌谣。

(8) “系辞”的含义。《易传》有“观象”系辞”之说，“辞”指引文，尤指所引古歌。古人常称诗歌为“辞”。《易经》所谓“系辞”，原意当指系诗。

(9) 谣占的传统。李境池《周易通义·明夷》指出：“引诗，包括民歌，为占，叫做谣占，属象占之一。”这就是说，引诗为占是占筮的一种传统。

(10) 后世占筮之书的体例。《易经》引诗为占的手法，成为后世占筮之书的基本体例，如见诸后世小说中的诗签，反证了《易经》引用诗歌的事实。

(11) 引文和占筮的区别。《易经》引文有史记，但绝大部分是诗歌。在卦爻辞中，引文和占辞，如吉、凶、悔、吝等，的区别相当明显，这种区别，基本上也就是古歌与占辞的区别。

(12) 古歌与史记的区别。古歌与史记都是形象具体的事物描述，其区别在于音韵是否和谐，句式是否一致，内容是否相关。

由此十二方面的考察，作者认为“似能证明《易经》确实征引了大量古歌”。

此外，黄先生还讨论了《易经》引用古歌的缘由、引用体例、古歌的产生时代，以及《易经》古歌长期湮没无闻的原因等。黄先生认为，《易经》之所以大量引用古歌，与“引经据典的传统”、“赋诗言志的传统”、“引诗为占的传统”有关。而其引用古歌的体例，则主要表现在三个方面：单就一条卦辞或爻辞看，通常是古歌与占辞相先后，或先诗后占，或先占后诗，或诗与占交错。仅就一卦而言，通常一卦之内的诗句出自同一首古歌。换个角度，就两卦之间而言，通常各引其诗；但也偶有两卦同引一首古歌的情况。《易经》古歌产生的年代，作者认为不会晚于西周初年。至于《易经》古歌长期湮没无闻的原因，主要是由于人们囿于《易》为占筮之书的成见，以及

《易传》的哲学诠释 音韵的演变 标点的欠缺等。

基于以上认识 作者对《易经》六十四卦 按“占辞考释”、“古歌考释”、“古歌译评”的顺序 逐一进行了研究。在作者的眼中 六十四卦的每一卦中都含有一首、乃至两首“古歌”如《乾》卦：

初九 潜龙 勿用。

九二：“见龙在田”利见大人。

九三：君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。

九四：“或跃在渊”无咎。

九五：“飞龙在天”利见大人。

上九：亢龙有悔。

用九 见群龙无首 吉。

黄先生认为，“乾”当通“见”出现。前人释“乾”为“健”是受了《象传》的影响 这是由于不知道《易》诗的体例。《易经》卦名通常就是所引古歌的诗题 往往摘自古歌的首句。本卦名“乾”摘自古歌首句“见龙在田”。“乾”为“见”之假借字。本卦之韵“田”、“渊”、“天”为古韵真部。依韵钩沉 这首诗应为：

乾	群龙之歌
见龙在田，	有的龙出现在田间，
或跃在渊，	有的龙跳跃在水潭，
飞龙在天。	有的龙飞腾在云天。

黄先生分析这首诗应为“群龙出没之歌”。从体裁上看 它类似于《诗经》的“风”。从艺术手法上看 它用“赋”的白描手法 描绘出一幅群龙百态图 或在田野上出没隐现，或在水泽中跳跃嬉戏，或在天空中飞舞翻腾。“龙是中国远古先民们日常生活的一部分 对龙的赞颂表现了他们对自己生活的热爱”。^①

又如《坤》卦：

初六：“履霜 坚冰至 ”。
六二：“直方 ”。大不习 无不利。
六三：“含章 ”。可贞 或从王事 无成有终。
六四：“括囊 ”。无咎无誉。
六五：“黄裳 ”。元吉。
上六：“龙战于野 其血玄黄 ”。
用六：利永贞。

黄先生认为，《坤》卦所采古歌当为“行役之歌”，“坤”地 从土 与诗意相关。但“坤”字似非古歌原题 疑为作《易》者所定 但其意义为“地”当是得自诗意。又此诗用韵为“霜”、“方”、“章”、“囊”、“赏”、“荒”属古韵阳部 与蒸部“冰”谐韵。古诗当为：

坤	大地之歌
履霜 坚冰。	踏着秋霜，来到冰封的北方。
直方 含章。	大地平直方正，充满冰雪的白光。
括囊 黄裳。	肩挎紧扎的行囊，身穿黄色的衣裳。
龙战于野，	龙蛇在原野上撕咬，
其血玄黄。	它们的鲜血流淌。

黄先生分析说 这是一首行役之歌 类似后世游子之诗。体裁似“风”手法用“赋”，通篇记叙、描写 寓情于景 不用比兴。诗中首先交待了这位行役之人的去向 从深秋的南方向冰冻三尺的北方进发。接着描绘了一幅北国风光：空阔、广袤，千里冰封 万里雪光。突然笔锋陡转 又回到主人公身上 写他的行装 写他的衣着。广大无边的空间与孤立无依的个人形成极鲜明的对比，以衬托出这个生命的孤寂。作者似乎意犹未尽，最后又出人意料地展示出一幅血淋淋的画面，更进一步暗示了命运的残酷性^①。

又如《小畜》卦：

小畜：亨。“密云不雨，自我西郊”。
初九：“复自道”。何其咎？吉。
九二：“牵复”。吉。
九三：“舆说辐，夫妻反目”。
六四：有孚，血去惕出，无咎。
九五：有孚挛如，富以其邻。
上九：“既雨，既处”。尚德载，妇贞厉。月几望，君子征凶。

黄先生说，“小”是诗题，但不是摘自歌词或取自诗意，而是为与《大畜》相区别。“畜”为诗题，取自诗意。该诗宵部“郊”与幽部“道”谐韵，又与觉部“复”、“輶”、“目”阴入对转谐韵；“雨”、“处”用古韵鱼部。此诗为：

小畜：	归宿之歌
密云不雨。	暴雨前如山的阴霾。
自我西郊，	我从城西郊外，
复自道。	沿着大路归来。
牵复。	归来时牵着那牛车辘轳。
舆脱輶，	像牛车脱落了车轳，
夫妻反目。	夫妻间失去了和睦。
既雨，	雨，已经落下了，
既处。	人，到底回家了。

黄先生怀疑该诗可能是一首“浪子还家之歌”。体裁类似“风”，属于民间作品。手法运用“比”，以“密云不雨”暴雨将临的环境描写，暗示夫妻不睦的紧张关系，用“舆脱輶”两相乖离的情况，隐喻夫妻背离的现实处境。诗中同时运用了“兴”的手法，触目感怀，由牵着的牛车联想到“车”和“輶”的关系，又进而联想到夫妻之间的关系。由归来而大路，由大路而牛车，由牛车而车轳，由车轳而夫妇，这种联想使得全诗过渡自然，不留痕迹。尤其是结尾，再现“雨”的意象，而与开头遥相呼应，使得全

诗结构完满。^①

总之 照黄先生的“考释”六十四卦 每一卦都蕴含了一首古歌 经黄先生考证钩沉，六十四卦之古歌为：

《乾》群龙之歌；《坤》大地之歌；《屯》婚礼之歌猎鹿之歌；《蒙》女萝之歌；《需》等待之歌；《讼》诉讼之歌；《比》亲近之歌；《小畜》归宿之歌；《履》：慎行之歌；《泰》拔茅之歌；《否》献茅之歌；《同人》抗战之歌；《大有》丰收之歌；《谦》鹤鸣之歌；《豫》大象之歌；《随》追捕之歌；《蛊》隐遁之歌；《临》统治之歌；《观》观察之歌；《噬嗑》囚徒之歌；《贲》纳彩之歌；《剥》收获之歌；《复》归途之歌；《无妄》灾难之歌；《大畜》养畜之歌；《颐》大嚼之歌；《大过》晚婚之歌；《坎》土牢之歌；《离》征讨之歌；《咸》交欢之歌；《恒》持久之歌；《遁》养猪之歌；《大壮》公羊之歌；《晋》套马之歌；《明夷》箕子之歌；《家人》家教之歌；《睽》婚宴之歌拉车之歌；《蹇》艰难之歌；《解》解救之歌；《损》龟卜之歌；《益》龟卜之歌；《夬》遭刑之歌；《姤》主妇之歌；《萃》忧劳之歌；《升》登高之歌；《困》囚犯之歌；《井》修井之歌；《革》皮革之歌；《鼎》：黜妻之歌；《震》惊雷之歌；《艮》怨恨之歌；《渐》鸿雁之歌；《归妹》嫁妹之歌伴舞之歌；《丰》日食之歌；《旅》商旅之歌；《巽》跪伏之歌；《兑》归宁之歌；《涣》洪水之歌；《节》守节之歌；《中孚》诚心之歌；《小过》求见之歌捕鸟之歌；《既济》祭祀之歌；《未济》狐狸之歌。

可以看出 黄玉顺先生对《易经》卦爻辞的理解 确实是有别出心裁之处的。在《易经古歌考释》一书“绪论”的结尾 黄先生非常自信地说：“‘易诗’是一块诱人的处女地 我相信对它的开垦必将兴起一门‘易诗学’。”^②

我们盼望着！

2.4 卦爻辞中的 古之遗言 ”

近代学者从卦爻辞中钩沉史料，钩沉古歌，相对于传统易学而言，可以说是新

黄玉顺：《易经古歌考》第55页。

② 同上注第32页。

的开拓。但其实，这种开拓的工作，早在孔子就已经开始了。在上世纪七十年代出土的马王堆帛书《易传》《要》篇中，孔子曾陈言自己老而好《易》的原因之一是《易经》卦爻辞中保留了“古之遗言”所谓“《尚书》多阙矣，《周易》未失也且有古之遗言焉。予非安其用也……。”什么是孔子所谓的“古之遗言”？《要》篇中没有说明，但就今本《易传》和帛书《易传》所引孔子解《易》的话语，不难发现孔子所钩沉的“古之遗言”的大致面貌。

通行本《系辞传》记有孔子解《易》十九条：

鸣鹤在阴 其子和之 我有好爵 吾与尔靡之（《中孚》九二）

同人先号咷而后笑（《同人》九五）

藉用白茅 无咎（《大过》初六）

劳谦 君子有终（《谦》九三）

亢龙有悔（《乾》上九）

不出户庭 无咎（《节》初九）

负且乘 致寇至（《解》六三）

自天佑之 吉无不利（《大有》上九）

憧憧往来 朋从尔思（《咸》九四）

困于石 居于蒺藜 入于其宫 不见其妻 凶（《困》六三）

公用隼于高墉之上 获之 无不利（《解》上六）

履校灭趾 无咎（《噬嗑》初九）

何校灭耳 凶（《噬嗑》上九）

其亡其亡 系于苞桑（《否》九五）

鼎折足 覆公餗 其形渥 凶（《鼎》九四）

介于石 不终日 贞吉（《豫》六二）

不远复 无祇悔 元吉（《复》初九）

三人行 则损一人 一人行 则得其友（《损》六三）

莫益之 或击之 离心勿恒 凶（《益》上九）

《系辞传》记载了孔子对这十九条爻辞的解释，^① 它们可能就是孔子所谓的“古之遗

^① “子曰”当指孔子（参见本书第八章）

言”。从中可以看出 有的像是歌谣 如《中孚》九二)有的像是颇有警示意义的故事 如《同人》九五《困》六三《解》上六《鼎》九四)有的像是箴言 如《乾》九三《乾》上九《大有》上九《噬嗑》初九上九《否》九五《豫》九二《复》初九《损》六三)。总之，如果超越筮辞形式的局限单看这些卦爻辞，其中都包含着一定的人道教训。^①《论语》所载孔子引《易》“不恒其德 或承之羞”(《恒》九三)一条 也说明了同样的问题。当然 卦爻辞中的“古之遗言”当不止上述二十条 如《泰》卦九三“无平不陂 无往不复”就显然属于“古之遗言”的一种。这从另一个方面证明了本章以上几节所述近人所谓：《易经》系编纂而成 其中包含了丰富的文献史料 引用了大量的歌谣 包括“古之遗言”的观点 是值得肯定的。虽然某些具体的结论、甚至某些研究方法还值得讨论，但思路并没有错。

李学勤先生指出：“‘古之遗言’也不是泛指古代的话 因为《周易》对于孔子来说本来是古代的作品，用不着特别强调。‘遗言’的‘言’应训为教或道 系指前世圣人的遗教。”见氏著《周易经传溯源》第 226 页。

第 3 章

《易经》中的象辞关系

《易经》一书 结构特殊 六十四卦三百八十四爻 卦有卦辞 爻有爻辞，一一对应，非常规整。那么，象辞之间有没有关系？如果有，是什么样的关系？有或没有关系，会有什么样的区别？这些问题，同样是易学研究中的基本问题（甚至可以说是核心问题），早在目前所见最早的解《易》著作——《易传》中 就开始了对这些问题的探讨。两千多年来的易学研究，也主要是在对这些问题的探讨中有所发展的。上个世纪，一些学者基于新观念，对上述问题提出了新的认识，影响颇大。但也有不同的看法。本章即讨论这些问题。

3.1 《易传》的解释

3.1.1 《易传》论象辞关系

目前所见最早论及象辞关系的 当为《左传》《国语》中记载的筮例（参见本书第十章第一节），在《易传》中 关于象辞关系的论述 集中体现在《系辞传》中。例如：

圣人设卦观象 系辞焉而明吉凶（《系辞上传》）

象者 言乎象者也。爻者 言乎变者也。……是故 列贵贱者 存乎位。齐小大者，存乎卦。辨吉凶者，存乎辞。忧悔吝者，存乎介。震无咎者，存乎悔。是故 卦有小大 辞有险易。辞也者 各指其所之（《系辞上传》）

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以

见天下之动 而观其会通 以行其典礼 系辞焉以断其吉凶 是故谓之爻(《系辞上传》)

八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之 动在其中矣(《系辞下传》)

上述材料 第一条意思是说 圣人“系辞”乃根据“卦”与“象”目的则是为了说明吉凶。此所谓“圣人立象以尽意 设卦以尽情伪 系辞焉以尽其言”(《系辞上传》)第二条意思是说 彖辞(即卦辞)是对卦象的说明 爻辞 是对变化的说明。……排列贵贱级别的在于爻位，衡量小大的标准在于卦象，辨别吉凶的依据在于爻辞。担心将有悔吝就要重视小事，行动不出错误的前提在于悔过。所以，卦有小大的区别，辞有险易的不同。辞的功用，在于各自指明本卦本爻的导向。这里明确指出，在《易经》中“辞”的作用 是说明卦爻象位的。第三条材料认为 圣人看到天地万物的丰富纷纭，于是模拟了它们的形态容貌，恰当地象征它们，所以称之为象。圣人看到天下各种各样的变动，于是考察它们的交会贯通，为它们制定了各种行为规范 附上文字说明 用以判断它们的吉凶 所以称之为爻。在这里 仍是认为“辞”是以象中所孕之变——爻为根据的。第四条材料则认为 八卦生成而排列起来 万物的象征就在其中了；由八卦重为六十四卦，六爻的位置就在其中了；卦爻之下系以文字而告明吉凶 行动的规则就在其中了。这里仍是把“辞”与卦爻视为一体。

总之，这些材料，都是象辞并举，并强调象和辞都是用来显明吉凶之理的。此可见 在《易传》看来 象辞之间是有其内在的逻辑关系的。而《易传》解经 也正是透过阐明此种逻辑关系 以揭示吉凶变化之理 参见第十一章，此所谓：“《易》有四象 所以示也 系辞焉 所以告也 定之以吉凶 所以断也。”(《系辞上传》)

3.1.2 《易传》对象辞关系的解释

那么，《易传》是如何阐明象辞关系的呢 这可以从其解经的体例中获得启示。《易传》解经的体例 今人多有研究 综其大端 不外乎取象说、取义说和爻位说。三说之中，最能表现象辞关系的当属爻位说。爻位，指卦中六爻所居的位次。爻位说则是利用爻象在全卦象中的位次来说明一卦的吉凶。例如：

3.1.2.1 当位说

当位说 是指一卦六爻的位置有固定的属性 二、四、六属于偶数 为阴位，一、三、五属于奇数 为阳位。阳爻居阳位阴爻居阴位 即为当位 反之 则为不当位。

一般而言 当位则吉 不当位则凶。通观《易传》“当位”5见，“位当”2见，“位不当”17见，“正位”5见，“位正当”4见，“虽不当位”4见，“柔得位”3见，“有位”1见，“在位”1见，“居位”1见，“未得位”1见，“未当位”1见 合计约 45见^① 可见此种解经的体例颇受《易传》的重视。

例如：《蹇》六四：“往蹇来连。”《象》曰：“‘往蹇来连’当位实也。”“往蹇来连”，意即前往有艰难，回来遇姻缘。^②《象传》认为 六四之所以有这样的含义 乃在于其阴爻居阴位 居位确实恰当“当位实也”；又如《临》六四：“至临 无咎。”《象》曰：“‘至临无咎’ 位当也。”“至临无咎”意即亲自治理 无过无灾。《象传》解释说 六四无过无灾 理由是它“位当”即阴爻居阴位。又如《解》六四：“解而拇 朋至斯孚。”《象》曰：“‘解而拇’ 未当位也。”“解而拇 朋至斯孚”意即放开手脚外出交往，朋友来了以诚相待。《象传》认为 此爻之所以示人放开手脚外出交往 乃是因为阳爻居阴位 居位不当。例子还不少。总之，《象传》凡言“当位”、“位当”、“正位”、“位正当”、“得位”、“在位”等 均是指阳爻居阳位或阴爻居阴位；凡言“位不当”、“不当位”、“未得位”、“未当位”均是指阳爻居阴位或阴爻居阳位。而《易传》所以说“当位”或“不当位”目的在于解释爻辞的吉凶。在《易传》看来 爻辞的吉凶悔吝 与该爻所居爻位是否正当颇有一定的关系。

3.1.2.2 应位说

应位说 是指一卦六爻 初与四、二与五、三与上 位置相应。应位之间 若一为阴一为阳 则为有应 反之 若同为阴或同为阳 则为无应。一般而言 有应则吉 无应则凶。《易传》应位说 常用的词语如“上下应”、“刚柔皆应”、“刚柔应”、“中正而应”、“上下敌应”、“刚柔接”、“柔遇刚”等。其中的“敌应”即无应。例如：

“不宁方来”上下应也（《比·彖传》）

小畜 柔得位而上下应之（《小畜·彖传》）

柔得尊位大中而上下应之（《大有·彖传》）

文明以健 中正而应（《同人·彖传》）

上下敌应 不相与也（《艮·彖传》）

以上统计参见吕绍钢主编《周易辞典》，吉林大学出版社 1992 年版 第 27—28 页。

李申等：《周易经传译著》 湖南教育出版社 2004 年版，第 123 页。

虽不当位 刚柔应也(《未济·彖传》)

“子克家”刚柔接也(《蒙九二·彖传》)

“无初有终”遇刚也(《睽六三·彖传》)

这些材料除《艮》卦《彖传》“上下敌应”外 其他均指阴阳有应。如《比》卦下坤上坎 六二与九五相应 故谓之“上下应”(或谓《比》、《小畜》、《大有》之“上下应”乃指五阴应一阳或五阳应一阴。不论所指为何 总之是与爻位有关)。《同人》卦下离上乾 六二与九五居中、当位、有应 所以谓之“中正而应”。《未济》卦下坎上离 初六与九四、九二与六五、六三与上九 亦是阴阳皆有应 故谓之“刚柔应”。《蒙》卦下坎上艮 九二与六五相应 故谓之“刚柔接”。《睽》卦下兑上离 六三上遇上九 所以谓之“遇刚”。相比之下,《艮》卦下艮上艮 初六与六四、六二与六五、九三与上九 皆阴与阴对 阳与阳对 所以谓之“上下敌应”。《易传》用“有应”“无应”说爻位 目的也是为了解释卦爻辞。如《未济》卦 六爻皆不当位 但卦辞却说“亨”。《彖传》认为 其所以“亨”乃是由于刚柔皆有应。此可见 在《易传》的理解中 卦爻辞的好坏 还与居位是否有应相关。

3.1.2.3 承乘说

承乘说是指一卦六爻 其中相近的两爻在下者为“承”在上者为“乘”。如果上爻为阳,下爻为阴 则为阴承阳 阳乘阴。如果上爻为阴,下爻为阳 则为阴乘阳 阳承阴。《易传》认为 阴承阳 阳乘阴则顺 顺则吉 反之 阴乘阳 阳承阴则逆 逆则凶。例如:

“扬于王庭”柔乘五刚也(《夬·彖传》)

“无攸利”柔乘刚也(《归妹·彖传》)

六二之“难”乘刚也(《屯六二·彖传》)

六五“贞吉”乘刚也(《豫六五·彖传》)

“噬肤灭鼻”乘刚也(《噬嗑六二·彖传》)

“据于蒺藜”乘刚也(《困六三·彖传》)

“震来厉”乘刚也(《震六二·彖传》)

“安节之亨”承上道也(《节六四·彖传》)

《夬》卦下乾上兑，一阴在上，五阳在下，故谓之“柔乘五刚”。《易传》以此解释卦辞“扬于王庭”(王弼《周易注》：“刚德齐长，一柔为逆，众所同诛而无忌者也，故可‘扬于王庭’。”)《归妹》卦下兑上震，卦辞曰：“征凶，无攸利。”《易传》认为其“无攸利”乃是由于“柔乘刚”，即六三乘九二、六五乘九四之故。《屯》卦下震上坎，六二曰：“屯如遭如，乘马班如。匪寇婚媾，女子贞不字，十年乃字。”《易传》认为六二之难，乃由于“乘刚”，即六二乘初九之故。其他如《豫》六五《象传》、《噬嗑》六二《象传》、《困》六三《象传》、《震》六二《象传》、《节》六四《象传》也都是用同样的道理来解释爻辞。此可见，在《易传》看来，卦爻辞是吉是凶，有时还与居位是“乘”还是“承”有关。

除上述三种体例外，《易传》爻位说还包括中位说(参见本书第十二章)往来说、趋时说等，^①不再一一说明。总之，在《易传》看来，《易经》一书其卦爻辞与卦爻象之间是存在着内在逻辑关系的，卦爻辞所言说的吉、凶、悔、吝，均根据于卦爻象，而卦爻象中所蕴含的吉、凶、悔、吝之义，又是通过卦爻辞来彰显的。此所谓：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶〔悔吝〕”^②(《系辞上传》)。

3.2 传统易学的解释

从汉朝开始，由于儒家经学的确立和发展，《周易》被列为五经之首，人们对它的研究成了一种专门的学问，即“易学”。^③此后的两千余年间(清末之前)儒学独尊，儒家经典始终处于学术核心的位置，而易学更是核心的核心。

3.2.1 两派六宗

在传统易学中，《易传》的地位相当之高，与《易经》同居经典的位置。《易传》解经的体例，被奉为圭臬，成为人们注解《易经》的范式。而汉代学者出于便于诵习的目的，将原本单行的《易传》七种，编成经传参合本^④。此举对后世影响甚大，两千年来，经学家以传解经，成为风习。当然，虽说是“以传解经”，也并非完全重复《易传》，而是依照《易传》的路子，探讨《易经》中的问题。所以，历代易学家在《易传》

参见朱伯崑：《易学哲学史》第一卷，第56-61页。

② 《经典释文》：“虞本更有悔吝二字”据补。中华书局1983年版，第31页。

朱伯崑：《易学哲学史》第一卷，前言，第1页。

黄寿祺、张善文：《周易译注》，前言，第8-9页。

的基础上再进一步，提出了许多解经的新体例，易学也因此形成了许多流派，有所谓“两派六宗”之说：

《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数，去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥；再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切民用。王弼尽黜象数，说以老庄，一变而程子、胡瑗始阐明儒理，再变而李光、杨万里又参证史事，《易》遂日启其论端。此两派六宗已互相攻驳。（《钦定四库全书总目·经部总叙》卷一）

这是说，易学发展史上存在着两派观点，即象数派和义理派。象数派易学以汉代古文派易学、京房和焦延寿的易学、陈抟、邵雍的易学为代表，此三者之间有继承发展的关系。义理派易学以王弼以玄理说易之学与胡瑗、程颐以儒理说易之学及李光、杨万里引史说易之学为代表，此三者之间亦有继承发展的关系。^①

“两派六宗”之说虽然未必完善准确，但作为对易学史的概括，也基本符合史实。不过，虽？绎谓之“六宗”而归根结底还是“两派”。象数学派着重从阴阳奇偶之数 and 卦爻象以及八卦所象征的物象解说《易经》（包括《易传》）的文义，义理学派则着重从卦名的意义和卦的性质，靠阐发卦爻象和卦爻辞中的义理来注解经文。两派学说各有侧重，彼此之间有攻驳，也有融合，但都奉《易传》为“正统”。其中象数派之说来源于《易传》解经体例中的取象说，义理派之说则来源于《易传》解经体例中的取义说。因此，二派之说虽多有不同，就都承认卦爻象与卦爻辞之间存在着逻辑关系，都试图揭示二者之间的逻辑关系，都通过理解二者之间的逻辑关系来建立自己的易学体系，又都受到了《易传》的影响而有相通之处。

3.2.2 象数派的解《易》体例

象数派解《易》在《易传》的基础上，又提出种种新体例，如卦气说、纳甲说、五行说、爻辰说、阴阳升降说、卦变说等等。这些体例五花八门，但基本上围绕着一个核心，即说通卦爻象与卦爻辞之间的关系。如西汉著名象数易学家京房解《易》，善用八宫、纳甲、飞伏、五行之例。如：

木入金为始 阴不能制于阳 附于金柅 易之柔道牵也。五行升降 以时消息 阴荡阳 降入遁(《京氏易传》)①

这是京房用五行说解释《姤》卦初六“系于金柅”及《象传》“柔道牵也”。“金柅”铜制的织布工具。线系于金柅，《象传》谓之柔被牵于刚。京房认为此爻以木始入于金 陆绩注“金纳木也。”表示柔开始侵刚 以此说明《姤》为一阴生起之卦 此即“五行升降 以时消息”。又如：

内外二象动而健 阳胜阴而为壮 易曰：“羝羊触藩 羸其角”进退难也。壮不可极 极则败。物不可极 极则反。故曰：“君子用罔 小人用壮”。②

这是京房用阴阳说解释《大壮》卦九三爻辞“小人用壮 君子用罔 贞厉。羝羊触藩，羸其角”。“羝羊”壮羊。“羸其角”即系其角。《大壮》卦下乾上震 依《说卦传》，乾为健 震为动。京房认为此卦“内外二象动而健”且四阳而二阴 表明“阳胜阴”。“阳胜阴而为壮”所以爻辞以“羝羊”即壮羊喻之。但“羝羊”因其“壮”而以角触藩 其角反而被系(“羸其角”)处于进退两难之地 此表明壮极则反。所以爻辞又戒以“君子用罔 小人用壮”。

又如东汉著名象数易学家荀爽解《易》善用乾坤升降、爻位、卦变、互体之例。其用升降说解释《需》卦上六爻辞“有不速之客三人来 敬之终吉”说：

“三人”谓下三阳也。须时当升 非有召者 故曰“不速之客”焉。乾升在上 君位以定 坎降在下 当循臣职 故“敬之终吉”也。③

《需》卦下乾上坎，“三阳”指下卦乾。荀爽认为，“不速之客三人”即指此三阳而言。李道平据荀爽《乾坤升降体例》疏曰：“乾性本升 不待召而自来 故曰‘不速之客’。乾三爻升 二居天位 故云‘君位以定’。坎降居下 二变为坤 坤，‘臣道也’ 故云‘当循臣职’。乾为‘敬’ 故‘敬之终吉’也。”(同上)又如其解释《离》卦九四爻辞

① 郭或：《京氏易传导读》 齐鲁书社 2002年版 第 67页。

② 同上注第 102 页。

③ 潘雨廷点校：《周易集解纂疏》 中华书局 1994年版 第 118 页。

“突如 其来如”说：

阳升居五 光炎宣扬 故突如也。阴退居四 灰炭降坠 故其来如也。^①

“阳升居五”指九四和六五互易 阳升阴降。阳升 如光芒四射 故谓之“突如”；阴降 如灰炭下落 故谓之“其来如”。又如其解释《井》卦《彖传》“往来井井”说：

此本《泰》卦。阳往居五 得坎为《井》 阴来在下亦为《井》。故曰“往来井井”也。^②

此是认为，《井》卦从《泰》卦而来，《泰》卦初九上升 居于五爻之位 六五下降 居于初爻之位 则成《井》卦之象。由下到上为往 由上到下为来 所以谓之“往来井井”。

又如三国时期的著名象数易学家虞翻解《易》 善用卦变之例。其释《需》卦卦辞“有孚光亨贞吉”说：

《大壮》四之五。“孚”谓五 离日为光。四之五得位正中 故“光亨”。“贞吉”谓“壮于大舆之辐”也。^③

此是说，《大壮》卦四五两爻互易 即成《需》卦。因此，《需》卦由消息卦《大壮》变易而来。《需》卦九三、六四、九五三爻互体为离 为日光 九五阳居阳位 居中当位 所以谓之“光亨”。又如其解释《蛊》卦辞“先甲三日 后甲三日”及《彖传》“‘先甲三日，后甲三日’ 终则有始 天行也”说：

谓初变成乾，乾为甲。至二成离，“离为日”。谓乾三爻在前，故“先甲三日”，《贲》时也。变三至四体《离》 至五成乾。乾三爻在后 故“后甲三日”，《无妄》时也。易出震消息 历乾坤象。乾为“始” 坤为“终” 故“终则有始”。乾为

① 潘雨廷点校：《周易集解纂疏》 中华书局 1994 年版 第 309 页。

② 同上注第 430 页。

③ 同上注第 113 页。

“天”震为“行”故“天行也”。^①

“初变成乾”是说《蛊》卦初六变为阳爻，其下卦则为乾。按纳甲说，乾纳甲，故云“为甲”。九二变为阴，下卦乾则变为离，离为日。山火成《贲》，内卦为“先”，乾三爻在前，故云“先甲三日，贲时也”。《蛊》卦九三爻变为阴爻，六四爻变为阳爻，其上卦则成离卦，此即“变三至四，体离”。上卦六五爻变为阳爻，则成乾卦，此即“至五成乾”。但此乾三爻在离卦之后，故云“后甲三日”。又“变三至四，体离”后，下卦则成震卦，下震上乾，乃《无妄》卦，故云“无妄时也”。下卦为震，一阳生，即“易出震”。阴阳消息以乾坤为标志，乾为始，坤为终，往复循环。乾为天，震为动，为行，故云“天行也”。

由上举三位人物的注《易》材料，不难看出，虽然其解经体例各具匠心，千变万化，但万变不离其宗，仍是认为辞因象而系，其注经的目的，正是要揭示出卦爻辞与卦爻象之间的逻辑关系，以说通卦爻辞。

3.2.3 义理派的解《易》体例

义理派解《易》也很重视探讨象辞关系。但与象数易学不同，其解《易》主取义说，主张透过象辞关系的研究，揭示象辞背后蕴含的哲理。以魏晋时期的著名易学家王弼为例，其注《履》卦辞“履虎尾，不咥人，亨”说：

凡象者，言乎一卦之所以为主也。成卦之体，在六三也。履虎尾者，言其危也。三为履主，以柔履刚，履危者也。履虎尾有不见咥者，以其说而应乎乾也。乾，刚正之德者也。不以说行夫佞邪，而以说应乎乾，宜其履虎尾不见咥而亨。^②

这是王弼用其“一爻为主说”解释《履》卦辞。王弼认为，就《履》卦言，六三乃卦之主体，处于九二阳爻之上，此即以柔履刚之义。柔履刚乃危险之事，如同履虎尾一样，要被老虎咬伤。之所以未被咬伤，是因为六三与上卦乾阳相应，下卦兑，其义为悦，此即“以其说而应乎乾”。乾为刚正之德，与乾相应，表示远离佞邪，所以虽

潘雨廷点校：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版，第 218 页。

楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 272 页。

“履虎尾”而不见“咥”，故卦辞为“亨”。可见在王弼看来，《履》卦所以系以“履虎尾，不咥人，亨”的卦辞，乃与卦爻象，特别是该卦的“主爻”六三爻的爻象爻位有关。又其注《萃》六二“引吉，无咎”说：

居萃之时，体柔当位，处坤之中，已独处正，与众相殊，异操而聚，民之多僻，独正者危。未能变体以远害，故必见引，然后乃吉而无咎也。^①

这是用“爻变说”解释《萃》卦六二爻辞。意思是说，《萃》乃集聚之义，为集聚之时。今六二居下卦坤体之中，而又当位，志在守中不变，不欲随顺别人，所以“与众相殊，异操而聚”。但乖众违时，必至危害，故须受到九五的接纳才能得吉而无咎。可见，在王弼看来，《萃》卦六二的“引”而后“吉”，是由于卦体为“聚”，而六二“已独处正，与众相殊”之故。

又如北宋著名哲学家程颐解《易》亦主取义说。其注《否》卦初六爻辞“拔茅茹以其汇”说：

泰与否皆取茅为象者，以群阳群阴同在下，有牵连之象也。泰之时，则以同征为吉。否之时，则以同贞为亨。始以内小人外君子为否之义，复以初六否而在下，为君子之道，《易》随时取义，变动无常。否之时，在下者君子也。否之三阴，上皆有应，在否隔之时，隔绝不相通，故无应义。初六能与其类贞固其节，则处否之吉，而其道之亨也。（《周易程氏传》卷一）^②

这是用“随时取义说”解释《否》卦初六爻辞。意思是说，《泰》《否》两卦初六爻辞皆为“拔茅茹以其汇”，但一为“征吉”，一为“贞吉亨”。取义所以不同，乃因其时不同。就《否》卦说，《彖传》以其卦义谓“内小人而外君子，小人道长，君子道消”。但其初六爻辞又说“贞吉亨”，所以吉，乃因为《否》卦三阴处于下卦，表示处《否》之时，君子受压，又不能与上卦三阳相应。然而初六与其同类能坚守其节操，所以为亨。按此说法，《否》卦三阴，有时指小人，有时指君子。这是因为“易随时取义，变动无

楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第445页。

王孝鱼点校：《二程集》，中华书局2004年版，第760页。

常’^①可见，在程颐看来，要想解读《否》卦初六爻辞之义，须就初六爻象爻位及《否》卦整个卦象卦位 系统分析之。此表明义理派之解《易》也是靠揭示象辞之间的逻辑关系来说通卦爻辞的。

传统易学中的象数易学和义理易学，对二十世纪的易学研究仍有影响，如近人尚秉和先生解《易》就很重视对易象的阐发。其释《泰》卦六五爻辞“帝乙归妹 以祉元吉”说：

震为帝 坤贞乙 故曰“帝乙”。兑为妹 震为归 妇人谓嫁曰归。“归妹”谓嫁妹也 正中爻震兑象也。祉 福也。“以祉元吉”者 言二升五 五来二 各当其位 永为伉耦 故元吉也。《象》释曰“中以行愿”即谓五愿归居二也。^②

引文中的“震为帝”是以震象释爻辞中的“帝”字；“坤贞乙”是用纳甲说释爻辞中的“乙”字。“兑为妹 震为归”仍是用取象说释爻辞中的“归妹”二字。“正中爻震兑象”是用互卦说 二、三、四、五互震兑 释爻辞中的“归妹”二字。“二升五 五来二，各当其位，永为伉耦”是用升降说释爻辞中的“以祉元吉”四字。可见尚先生解《易》宗传统象数之学 重视从象位的角度探讨象辞之间的关系。

与尚先生不同 当代已故著名史学家、易学家金景芳先生注《易》恪遵《易传》，依循王弼、程颐之说 阐发义理。其注《泰》卦六五爻辞“帝乙归妹 以祉元吉”说：

六五以阴柔居君位，它位极尊而性极柔，它应该也能够与下卦之九二相应，屈己之尊而顺从九二之阳。爻辞取“帝乙归妹”之象说明这个道理。帝乙即商纣之父。归妹即嫁妹。帝王之妹下嫁给臣下，也要降其尊贵，顺从其丈夫。在古人看来，这是合情合理，天经地义的事情。帝王之妹尚且要屈尊从夫 以阴从阳 其他便可不论了。以祉 以之受祉 六五因为能够屈尊从阳而必然受福。元吉。大吉，六五与九二志同道合，在整个治泰的过程中将取得最大的成功。^③

① 朱伯崑：《易学哲学史》第二卷 第 189 页。

② 尚秉和：《周易尚氏学》中华书局 1980 年版 第 78 页。

③ 金景芳、吕绍纲：《周易全解》第 110-111 页。

金先生的解释非常明白 无需再做申述 从中不难看出 其注《易》也很注重象辞之间的对应关系 以此为基础 阐发卦爻象辞中蕴含的哲理。

本节不是讨论易学史，只是举例说明传统易学对卦爻象与卦爻辞之关系的认识。不难看出，与《易传》一样，传统易学也是以打通象辞之间的逻辑关系为己任的。诚如朱伯崑先生所说：“历代的易学家 从春秋的筮者 到清代学者 都努力寻求卦爻象和卦爻辞间的内在的联系，或者通过对卦象的各种解释，或者通过对卦爻辞的注释 将二者统一起来 以证明《周易》是神圣的典籍 具有完整的奥妙的思想体系 是圣人之书。”^①

3.3 近人的新理解

《易传》与传统易学 重视探讨象辞之间的关系 原因多多 除与它们对《易经》的结构特征有独特的体认有关外 恐怕还与它们的伏羲画卦 文王重卦、系彖 或周公系辞 的观念密切相关。既然是圣圣相传 自然有其一贯之理 所谓“圣人立象以尽意 设卦以尽情伪 系辞焉以尽其言”（《系辞上传》），而上个世纪以来 随着经学观念的破除 圣人设卦、观象、系辞之说也遭到了怀疑或否定。不少学者认为，《易传》解经的体例未必可信 因为二者的成书时代不同 历史观念不同 性质不同（参见本书第十一章）所以，《易传》的解经 其思路是否有据 尚是一个值得探讨的问题。《易传》如此 以其为宗旨、范式的传统易学 其解经的思路也就更是值得怀疑了。加之传统易学的解经体例确有繁琐、穿凿之处，因此，有的学者主张对此问题避而不谈 有的学者则干脆认为《易经》象辞之间没有干连 即使有 也是后人推求出来的。

3.3.1 避而不谈说

主张对此问题避而不谈的学者，可以举高亨先生为例。高先生指出：“卦爻辞与象数的关系，有显有晦，晦者不可强做说解。我们如果认为卦爻辞都是根据象数而写的 把找出卦爻辞与象数的关系看成研究《易经》必须坚持的一个原则 那就不免越钻研越碰壁，越摸索越扑空。碰壁而凿孔穿隙，扑空而增枝添叶唉！这样《易经》的巫术化就越来越深了。”看来 高先生并不完全否定卦爻辞与象数的关系 只

朱伯崑：《易学哲学史》 第一卷 第 11 页。

是认为不可一以贯之 穿凿强解。高先生举例说：“古人注《易经》都未能摆脱象数。《十翼》（即《易传》——引者）则讲本卦卦象及爻象爻数 而不讲之卦卦象。《左传》、《国语》则讲本卦与之卦的卦象而不讲爻象爻数。自汉以来 有不少注家 既讲本卦卦象及爻象爻数，又讲之卦卦象，加上互体卦象。纷纭纠缠，使一些读者遍览众家之说 反坠入五里之雾 只好皱眉退步 望洋兴叹。”因此 高先生主张：“我们今天并不把《易经》看作神秘宝塔 而是把《易经》看作上古史料 要从这部书里探求《易经》时代的社会生活及人们的思想意识、文学成就等”。高先生认为“，从这个目的出发来注解《易经》 基本上可以不问《易经》作者在某卦某爻写上某种辞句 有什么象数方面的根据，只考究卦爻辞的原意如何，以便进一步利用它来讲那个时代的历史，也就够了”。^①

基于上述理解 高先生的《周易古经今注》 从不关涉象数问题 更不谈及卦爻象辞之间的关系。仍以《泰》卦六五爻辞“帝乙归妹以祉元吉”为例 高先生注曰：

《集解》引虞翻曰：“帝乙 纣父。按《左传》哀公九年解此爻 以帝乙为微子启父。启 纣兄也。盖即虞翻所本。是也。《集解》又引虞翻曰：“归 嫁也。”《归妹》卦王《注》曰：“妹 少女之称也。”其解甚是。……旧解妹为姊妹之妹 非是。《归妹》初九云：“归妹以娣。”既言妹 不得再言娣 可见妹非姊妹之妹 即其证。《诗·江有汜》：“之子归 不我以。”郑笺：“以犹与也。”祉疑当作姪 古音之误。《荀子·礼论篇》：“社止于诸侯。”《史记·礼书》止作至。即止至古音相近而字相乱之证。或古无姪字 故《周易》以祉为姪也。《诗·韩奕》：“韩侯娶妻，汾王之甥 蹇父之子。韩侯迎止 于蹇之里。诸娣从之 祁祁如云。”《公羊传》庄公十九年：“诸侯娶一国 则二国往媵之 以姪娣从。诸侯壹聘九女。”则此云归妹以姪 固其宜矣。《归妹》初九云：“归妹以娣。”六三云：“归妹以须。”可证此爻祉字当作姪也。元吉，大吉也。帝乙归妹者，嫁少女于文王也。……帝乙归妹 在当时本为大吉之事 故曰帝乙归妹以祉 元吉。^②

此是高先生本其“只考究卦爻辞的原意如何”的指导思想 对《泰》卦六五爻辞所作

以上引文均见高亨：《周易古经今注》，中华书局 1984 年版，“重订自序”第 4 页。

② 同上注第 194 - 195 页。

的解释。与传统易学的‘帝乙归妹 以祉元吉’的断句不同 高先生发挥其文字学家的专长 认为该句应读为‘帝乙归妹以祉 元吉’。祉字并非福祉之义 当作姪 全句的意思是讲‘嫁少女于文王’之事。在这里 高先生既不讲象位 也不讲义理 只从文字上考究其原意。与前节所引尚秉和、金景芳之注相比，其分别判然明矣。

3.3.2 没有干连说

主张《易经》象辞之间没有干连的学者，可举李境池先生为例。李先生从卦爻象的起源方面讨论了象辞之间的关系 指出：“卦的构成 汉儒以为包含了很大的道理在里面，他们要把宇宙万象都装在里面。近人的意见，又以为是生殖器的记号（如钱玄同、李石岑、郭沫若三位都有同样的说法）但我以为或许是用蓍草做占卜时偶然的发明。……这些图式之构成 起初是没有意义的 就是在《周易》里也不见得有什么意义。卦 不过是一种符号 它与卦、爻辞的内容没有关系。”^① 既然卦画与卦爻辞没有干连，为什么二者会联系在一起呢？李先生以他的《周易》编纂说为据 认为这是‘编纂散漫的筮辞为整套的《周易》’的人所用的一个方法：“编纂者大概发生一个‘因往知来’的思想 所以想把以前所有的筮辞归聚起来 但是归聚起来而没有一个系统还是不成，所以他就用了这套图案来分配上去，仿佛后人编纂字典用子丑寅卯等干支字母一样。《易》之蓍筮 犹如后世之筮占 筮辞等于筮诗。筮诗以数目字排列 数目字与筮诗没有必然的次序 没有意义的连系。”^②

可见 在李先生看来 在《易经》中 卦爻象不过是为卦爻辞排序的一种符号而已，其与卦爻辞本身没有内在的联系。在后来的易学研究中，李先生的观点虽稍有变化，如认为六十四卦中的大部分卦都有一个核心，都是围绕着一个中心思想而展开的（参见本书第二章）。但关于象辞关系的看法则始终没有改变，如其在六十年代的有关文章中指出，“由八卦演成六十四卦，只是八卦的重叠，而没有意义的关联。说它有意义关联，甚至进一层说它有辩证思想，恐怕很难说得通。个别地谈，可以附会 全面地说 就有问题。我看 八卦演为六十四卦 已经走向形式主义的道路 只在卦画上玩一套图案 作为符号标志 没有什么深意”。^③ 在八十年代出版的《周易通义》一书中 他更是明确地指出：“卦画其实没有什么实际意义 与卦爻辞也

李境池：《周易探源》 中华书局 1978 年版 第 63 页。

② 同上注第 64 页。

③ 同上注第 167 - 168 页。

没有必然的联系，只是一些符号，和抽签的号码差不多，是为占筮时揲蓍数策而设的。^① 以这样的理解为指导 李先生注《易》 从不讨论卦爻象位 而只就卦爻辞演绎《易经》时代的社会现实。这一点，在本书第二章第二节中经涉及，这里再举一例 如其释《坤》六三爻辞‘含章可贞或从王事无成有终’说：

含章：指大地充满文采，犹言山河秀丽，物产丰富。可贞：利贞。山河秀美，当然很好。王事：指战争。王训大，王事即大事。古代国家以战争和祭祀为大事。这里说的大事就是指战争。无成：不会成功。有终：要使之终止。在讲农业的几个专卦都提到战争。看到大地的富美，就有人进行抢掠，发动战争。故在“含章，可贞”之下，即提废止战争。作者根据周人的农业生产的经验 得出‘不利为寇 利御寇’（《蒙·上九》）的结论 反对侵略 主张防御。因此本爻也主张要终止这种战争。^②

李先生认为坤卦是讲农业的专卦，所以，才有上述的解释。可以看出，李先生的解《易》思路是 透过对卦爻辞含义的说明 揭示其所反映的时代生活。在这样的解释中 卦爻象毫无意义 甚至连参考的价值也没有。

近人的这些新观点，对上世纪的易学研究影响颇大。如朱伯崑先生在有关论述中既对此种观点持肯定的态度。朱先生指出：“近人有一种看法 认为《周易》起源于占筮之法，卦爻辞原本是筮辞，筮辞和卦象之间无逻辑的联系。因为某卦象，系之于某筮辞，是出于所占之事。所占之事是多方面的，筮得同一卦象，是揲蓍的结果。如果认为所占之事同其筮得的卦象存在着必然的联系，正是受了筮法的欺骗。就《周易》的结构说 某些卦爻辞的编排同其爻象可能有某种联系 如乾卦 但这种联系是出于编者的安排，在《周易》全书中是少见的。如果认为每一卦的卦爻辞同其卦爻象都存在着逻辑的联系，则无法说明爻辞重复的问题，也无法解释其中的矛盾现象。近人的这种看法 比较符合《周易》的实际情况。”^③ 朱先生的说法 较之李境池等人的看法，略微谨慎一些，但也基本上否定象辞之间的逻辑关系。

① 李境池：《周易通义》“前言”第5页。

② 同上注第6—7页。

③ 朱伯崑：《易学哲学史》第一卷 第11页。

今人张立文作《白话帛书周易》虽声明《周易》原为筮书 本为占筮 后象数之学和义理之说并起 都为《周易》研究作出贡献 作为历史遗产 本书不排斥象数之学 或合理者 兼而录之”。但同时也指出：“《周易》字义文意训释差异者 随处可见。对于重要的差异，涉及本书对文意的理解者，则尽量据卦爻辞自身求证，避免以传解经，或以传代经。传意符合经之原意者，则酌略而取。对有价值的训释，简略取其一二 录以备考。”^①可见 张先生注《易》 十分重视分观经传 防止以传解经 或以传代经。此表明张先生的解《易》思路与传统易学也是很不相同的 而与上述近人的新思路大体一致。仍以《泰》卦六五爻辞为例 张先生注曰：

《泰》六五《周易集解》引虞翻曰：“帝乙 纣父。据《左传》哀公九年：“微子启 帝乙之元子也。”启是纣的兄长 帝乙即纣父。《周易集解纂疏》：“帝乙纣父者，《书·多士》曰：‘自成汤至于帝乙’ 哀九年《左传》：‘晋赵鞅筮得此爻 其言曰 微子 帝乙之元子也。故知帝乙为纣父。’又《子夏传》曰：‘帝乙归妹 汤之嫁妹也。’《世本》‘汤名天乙 故称帝乙。’京房《章句》载汤嫁妹之辞曰：‘无以天子之尊而乘诸侯，无以天子之贵而骄诸侯，阴之从阳，女之顺夫，本天地之义也。’又荀爽《后汉书》本传 言汤有娶礼 归其妹于诸侯也。’可知汉人有以帝乙为商汤。据近人考证帝乙为纣父，帝乙把少女嫁给周文王的故事。《诗经·大明》曰：……诗中描述了文王娶亲的情况……。帝乙归妹，言帝乙嫁少女于文王。”^②

据此 张先生认为“帝乙归妹 以祉元吉”即“帝乙嫁少女 因而有福 开始就吉祥”。^③在这则解释中 张先生不谈象位 只说辞意 颇受高亨先生之影响。

总之 上个世纪以来 由于经学观念的破除 不少学者抛弃传统易学的看法 视《易经》系编纂成书，目的是为筮占服务，其中并无深意。其卦爻象也没有内在的结构，卦爻辞与卦爻象也没有内在的逻辑关系。如果一味追求其中的逻辑结构，必然是向壁穿凿 其结果则只能使人如入五里之雾 不知所云。

张立文：《白话帛书周易》，“注释说明”第1页。

张立文：《白话帛书周易》第273—274页。

同上注第321页。

3.4 象辞之间的逻辑关系

《易传》、传统易学、近人的新观点 究竟谁更有道理 更符合事实呢？

3.4.1 象辞关系及其解释空间

从发生学的立场说，《易经》中的卦爻象和卦爻辞 本来都是特定问占活动中的特定产物。卦爻象是特定问占活动中 史、巫演算蓍草所得。卦爻辞则是特定问占活动中，筮者所问事项及问占结果的记录。但一旦把它们系统化并编辑成书，作为 筮占活动的解释范本，那么 卦爻象作为一种符号，其“特定问占活动”的境域就会丧失。其内在的——“特定的”——规定性也会因之减弱，其普遍适应性的功能也即随之加强。而卦爻辞 虽“特定的”角色容或有所转变，然因其所具有的具体表述性特点，其“特定的”内容不会发生什么变化。这样，编纂《易经》的作者首先就会遇到一个问题：如何将一组特定问占活动的记录——内涵颇为确定的筮辞，与内在规定性逐渐被弱化，普遍性功能不断增强的卦爻象配合在一起，以作为判断吉凶的根据。这，就是卦爻象与卦爻辞之间的逻辑关系问题。

很显然，如果编纂者像后人编纂字典用子、丑、寅、卯等干支字母一样，罗列卦爻符号，以为卦爻辞排序，是解决不了上述问题的。因为对于筮占而言，求筮者提出的问题可以千千万万，形形色色；但一定筮法所运演出的卦爻符号，其形式特征并不会发生什么变化。如《系辞传》所载“大衍筮法”，无论何时何地，如何揲蓍数策，其结果总不出七、八、九、六四种情况之外。所以，关键不在于如何回答求筮者提出的问题，而在于如何根据筮占所得的卦爻符号，解释求筮者提出的问题。换句话说，在筮占活动中，决定问题之吉凶悔吝的，不是求筮者所问问题本身，而是筮占所得之卦爻象；卦爻象是求筮者所问问题之吉凶悔吝的所以然。因此《易经》的编纂，必定要以如何体现卦爻象中的吉凶悔吝之义为其主要目标。正如有学者所指出的，“《周易》是筮书，那么对于占筮所使用的卦爻，怎么解释才算准确、才算符合实际呢？那就是不仅要涵盖卦爻在以往占筮中的意义和用法，而且还要力求涵盖其在未来任何占筮中的意义和用法，要有普适性”。^①而卦爻辞中之所以处处表现出编纂的痕迹，可能正是为了满足这一要求。例如，相比而言，二五两爻，吉辞最

周德美：《周易——现存最早的词典》见《辞书研究》，1999年第4期。

多 合计占 47.06% 几达总数之半 其凶辞最少 合计仅占 13.94%。^① 这种现象，显然不是出于偶然 必定与爻位有关 参见本书第十二章）

另外 在本书第一章的讨论中 我们透过《易经》用字的规律 分析了卦爻象的结构 指出：《易经》六十四卦 虽不敢断定是八卦两两相重而成 但其作者对于八卦与重卦的关系、对于重卦中的爻位关系等，应该是有所自觉的。也许正是由于这样的自觉，促使其在编纂《易经》的过程中，特别注意卦爻象与卦爻辞之间的对应关系。退一步讲 即使《易》作者未能把二者之间的对应关系一一显明出来 至少他是有意识地作出了这样的努力。从这个意义上说 在编辑成书的《易经》中 象辞之间是存在着一定的内在逻辑关系的，尽管未必如后人所解释的那样复杂。

如此看来，《易传》、传统易学及近人的新看法 三者相比，《易传》的解经体例应该更符合《易经》的本来面目。其爻位说 如当位说 中位说 承乘说 比应说 往来说 趋时说等等 虽是否尽合《易经》编纂体例 尚需作出进一步的研究 但至少其中的部分体例是有根据的（参见第一章第二节），因此 可以认为，《易传》解经的思路是值得肯定的。传统易学 其解经的体例 较之《易传》 复杂了许多 尤其是像数学的解经方式 繁琐而穿凿 是否都根据充足 很值得怀疑。但其传承《易传》解经的思路，并有所发展，也是值得肯定的，这也正体现了思想发展史的一般规律。至于近人的新看法 现在看来 倒很需要重新思考。当然 近人的研究 也得出了不少实实在在的结论 如认为《易经》是一部编纂而成的筮占之书 包含许多原始宗教的内容 等等。但如果因此就抱着‘现代文明’的优越感 而忽视《易经》结构形式的复杂性 仅仅视其为迷信、巫术 就有失偏颇了。其实 古人搞‘迷信’搞‘巫术’为筮占而编《易经》 并不是不费脑子 也并不是像罗列子丑寅卯那样的简单。更何况巫、史之流在当时都是‘拥有没有分化的全部知识’的人，^② 所以 对他们来说 透过象辞关系 表现吉凶之义 并非不可能 也并非奇怪之事。而《易传》虽然接受了孔子的影响 超越史巫的局限而达于‘德’（《帛书易传·要》）但对于史、巫所传的筮占知识 未必一无所知（参见第九章第一节）其解经的体例 也许部分地是受到了史、巫传统的影响呢！

总之，种种迹象表明，《易经》卦爻象与卦爻辞之间是存在着内在的逻辑关系

黄沛荣：《易学乾坤》第 148 页。

金景芳：《学易四种》第 144 页。

的。而正是这种逻辑关系 为后人理解、解释《易经》留下了诸多空间。前面曾经指出，卦爻象辞本来都是特定情境下的筮占记录，一旦把它们系统化并编辑成书，卦爻象就将成为一种符号 其‘特定问占活动’的境域就会丧失 其内在的——“特定的”——规定性也会因之减弱。而卦爻辞 虽‘特定的’角色容或有所转变 然因其所具有的具体表述性特点 其‘特定的’内容不会发生什么变化。此种矛盾 我们可以引入“无”和“有”这一对范畴来加以分析。卦爻符号的规定性少 我们暂时称之为“无”^①卦爻辞的规定性 特定性 多 我们暂时称之为“有”。“无”和“有”是一对矛盾 但却相辅相成。正是因其“无”才使“有”永远有“有”下去的空间 正是因其“有”才使“无”永远能得到彰显。因此可以说，《易经》作为一部解释性极强的书，其中的“有”（卦爻辞）和“无”（卦爻象）是密不可分 相得益彰的。

德国已故著名哲学家海德格尔指出：“‘无’既不是一个对象 也根本不是一个存在者。‘无’既不自行出现，也不依傍着它仿佛附着于其上的那个存在者出现。‘无’是使存在者作为存在者对人的此在启示出来所以可能的力量。‘无’并不是在有存在者之后才提供出来的相对概念，而是原始地属于本质本身。在存在者的存在中‘无’之‘不’就发生作用。”^②《易经》卦爻象表现出‘无’当然与海氏所谓的‘无’不是一个层面的问题 但如果把《易经》这部著作视为一个有机的整体 则卦爻象所表现出‘无’恰恰是卦爻辞得以不断敞开自己而‘常解常新’的根源。在先秦典籍中，《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》 只有《易》成为中国传统哲学的活水源头 原因盖在于此。《易传》之所以能把这部筮占之书诠释为哲学著作 也与此有着密切的关系。

3.4.2 象辞关系与易学史

《易传》对《易经》的哲学突破 我们在第十二章中有专门的论述 下面就传统易学的研究，再作进一步的讨论。

本章的开头曾经指出：两千多年的易学研究，主要是在对象辞关系的探讨中有发展的。就象数易学而言，其所以能够提出那么多的解经体例，丰富人们对《易经》的认识 发展了中国哲学与中国文化 就是由于象与辞，一为“无”，一为“有”人们可以靠种种新形式 用种种新材料 透过“有”而发显出“无”。

杨按 卦爻符号的规定性少 是相对于卦爻辞而言的。少 并不意味着没有 尤其是《易经》的卦爻符号。此处谓之“无”是为了解释的方便。

② 孙周兴选编：《海德格尔选编》（上）上海三联书店 1996年版 第146页。

象数易学，向来颇受争议，原因是由于许多巫卜之士常常以象数为旗帜，神其说而谋稻粱，以至于它的名声受到影响。实际上，真正的象数易学，其哲理内涵是相当丰富的，这从朱伯崑先生的相关研究中可以得到充分的证明。朱先生在讨论易学与中国传统科技思维的文章中指出：“象数学派主取象说，……注重对个体事物的观察，对科技思维的发展，影响深远。中国科技史上著名的科学家，都钻研周易如汉代的张衡 魏晋的刘徽 唐代的一行 宋代的沈括 明代的张介宾 清代的方以智等。因为周易这部典籍，一方面讲象，即卦象及其所代表的物象；一方面又讲数如奇偶之数 大衍之数等。古代的科技家 大都受到周易元典的熏陶 从象数中汲取智慧 或受其启发 展开自己的专业活动。”^①朱先生的观点很有启发 也很有说服力。如果再进一步，从哲学的层面分析象数易学解《易》的理论意义，笔者认为至少有四个方面值得重视：

1. 对概念确定性的追求；
2. 对卦、象、辞、序（卦序）之间逻辑关系的崇尚；
3. 对形式系统的执着；
4. 对整体性的强调。

所谓对概念确定性的追求，是指对象辞之间的对应性的追求。在象数易学家看来 卦爻辞中的一字一数，一事一物 都绝对根据于卦爻象，二者之间有着稳定的逻辑关系。所谓对卦、象、辞、序（卦序）之间逻辑关系的崇尚 是指象数易学家解释卦爻辞 不但根据卦爻象 还以整部《易经》的卦、象、辞、序（卦序）及其内在逻辑关系为参照，从总体中透视个别。所谓对形式系统的执着，是指象数易学家特别注重透过卦爻符号（汉易）图书形式（宋易）来探求规律性 理解普遍性。所谓对整体性的强调 是指象数易学家即使讨论社会政治问题 也总透过对《易经》的理解 寻求自然的证明（如汉易）。象数易学之所以对传统科技影响甚大，恐怕与以上四点不无关系。

当然，上述特点在义理派易学中也有充分的体现，只是相对而言，义理学家更重视透过象辞关系的钩沉 发挥卦爻辞中的“遗教” 探寻卦象之上的玄理 体认生命孕化的终极意义。如果说，象数易学的影响主要表现在传统科技方面；那么，义理易学的影响则主要表现在传统哲学方面（参见第十五章）。以王弼最为著名的一

段话为例：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象 故可寻言以观象 象生于意 故可寻象以观意。意以象尽 象以言著。故言者所以明象 得象而忘言 象者 所以存意 得意而忘象。犹蹄者所以在兔 得兔而忘蹄 筌者所以在鱼 得鱼而忘筌也。然则 言者 象之蹄也 象者 意之筌也。是故 存言者 非得象者也 存象者 非得意者也。象生于意而存象焉 则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也 忘言者 乃得象者也。得意在忘象 得象在忘言（《周易略例·明象》）^①

这里的“言”指卦辞 代表语言；“象”指卦象 代表物象；“意”指一卦的义理 代表事物的规律。王弼认为，语言是表达物象的，物象是包涵义理的。但语言不等于物象，物象不等于义理，而要得到物象应该抛弃语言，要得到义理应该抛弃物象。很显然，王弼钩沉象辞关系，恰恰是为了超越象辞关系，上达形上之理。宋代哲学家程颐正是循此思路，建立了自己的理学体系。^②

可见《易经》中的象辞关系 经《易传》的创造性诠释 为中国哲学思想文化开无数法门。如果附庸风雅 套用一句现在颇为时髦的解释学话语 则《易经》独特的象辞结构 使得传统的易学之思 总是处于“在途中”或“在路上”的“活”的状态。此所谓“生生之谓易”！

3.4.3 老传统与新思路

相比之下 近人的新看法 就显得缺乏张力了。固然 对《易经》作文献学的研究，作社会史的研究，也开出了许多有别于传统易学的新天地。但从思想发展史的意义上说，离开卦爻象，单论卦爻辞，即使能够钩沉出许多有价值的史料，也会使《易经》渐渐变成一部带有一点点时代信息的“骨董”。以《乾》卦上九爻辞“亢龙有悔”为例 高亨先生注曰：

楼宇烈：《王弼集校释》第 609 页。

参见朱伯崑：《易学哲学史》第二卷 第六章第五节。

亢疑借为沆。《说文》：“沆，大泽。”……沆、坑、阮、畹 并从亢声，古书通用，古时字少 故《周易》但作亢也。……亢龙者 谓池泽中之龙也。池泽水浅而幅员或小，草多而泥淖或深。龙处其中，为境所困之象也。人为境所困，是为有悔。故曰亢龙有悔。^①

高先生是文字学大家 其注《易经》 多发前人之未发 贡献很大。但就《乾》上九而言 抛开爻位 释“亢”为“沆”未必合乎经义。张立文先生辨之曰：“此解似不合《乾》上九爻辞之原意。统观六十四卦三百八十四爻 大体上有这样的规律 凡初爻之辞取象于下 凡上爻之辞则取象于上。……汉唐以来 训‘亢’为‘穷高’、‘极高’、‘过极’ 合《易》取象之旨趣 训‘亢’为‘沆’为大泽 恐不妥。”^② 按张说是也。若以高先生之注 则不但与《易经》取象之例不合 其人道教训之义也将丧失殆尽。又如李境池先生注此句曰：

亢龙：闻一多解为直龙。亢有直义。龙欲曲不欲直。……曲龙吉，直龙凶；曲龙是正常的，直龙则反常。甲骨文的龙字也画作卷龙形。有悔：说明是不吉之占。^③

此种解释 就爻辞说爻辞 只会把爻辞的意思限死 这恐怕并不符合《易经》编纂者的初衷。我们这样说 丝毫没有贬低关于《易经》的文献学和社会史的研究的意思。只是想说明，不能因为强调它的史料价值，就忽视或否认它的结构特征。

站在今天的立场 反观近人的新观点 应该说 其开拓了文献研究的新思路 却堵死了哲学沉思的老传统。上个世纪初，中国学术界的思想革命，史学领域最热闹，也最出新。因此，史学家对传统经学作出的结论也最容易为人所接受。李境池先生就曾明确指出 其研究《周易》 即是要摒弃哲学伦理的思路 而但以“历史的方法”来解《易》。他说：“我们现在讲《易》 目的在求真 希望能够拨开云雾而见晴天；整理旧说 分别的归还他各自的时代 使《易》自《易》 而各派的学说自各派的学说，免致混乱参杂 失其本真。换句话说 我们以历史的方法来讲《易》 不是以哲学伦

高亨：《周易古经今注》第164页。

② 张立文：《白话帛书周易》第9-10页。

李境池：《周易通义》第4页。

理来注释。我们以客观的态度来讲《易》，不是以主观的成见来附会。我们要求《易》的真，不讲《易》的用。^①我们毫不否认李先生的“历史的方法”也毫不否认其求“真”的夙求。但史学的研究和哲学的诠释并非水火不容，不能因为要从史学的意义上钩沉文献史料，就否认从哲学的意义上诠释象辞关系。如果把“历史的方法”和“哲学伦理的注视”对立起来，一味按照文献学的思路注释《易经》，就会把《易经》讲死，这对中国传统哲学的发展是不利的。

第 4 章

《易经》中的卦名与卦序

现在看到的《易经》一书 从第一卦到第六十四卦 其形制完全一样 先卦象 次卦名 再卦辞 后爻辞 六十四卦的排列也有固定的顺序。因此 卦名与卦序 也是《易经》的基本要素。从《易传》开始 就十分注意对卦名和卦序的说明。如《彖》、《象》解《易》 都重视研究卦名的意义、卦名的成因等问题。《序卦传》则是一篇专门讨论卦序的论文。《易传》的这些解说，对传统易学影响很大。历代易学家虽然也都探讨此类问题 但基本上是认同和发挥《易传》的思想。上个世纪以来 有学者对此提出异议，于是，卦名是如何及何时产生的？卦名与卦爻辞有没有关系？卦名的意义是否与卦爻象辞的意义一致？卦序为什么如此排列？各卦之间有没有内在的逻辑关系 等等 便成为研究《周易》经传的学者不能回避的问题。

4.1 卦名的形成

4.1.1 卦名何时产生

卦名何时产生 是相对于卦爻辞而言的。《易传》和传统易学认为 卦名与卦爻辞 同出圣人之手 是一完整的体系 同时产生。上个世纪以来 有学者因古书命名的体例 联想到《周易》卦名的命名问题 提出了卦名后于卦爻辞的说法。如高亨先生指出：“《周易》六十四卦 卦各有名 先有卦名乎 先有筮辞乎 吾不敢确言也。但古人著书 率不名篇 篇名大都为后人所追题 如《书》与《诗》皆是也。《周易》之卦名 犹《书》、《诗》之篇名 疑筮辞在先 卦名在后 其初仅有六十四卦形以为别 而

无六十四卦名以为称 依筮辞而题卦名 亦后人之所为也。’^① 高先生自称‘不敢确言’表明其本人亦没有充分的根据。但就其推论看 他是倾向于卦爻辞在先 卦名在后，卦名因卦爻辞而系的看法的。

继高先生之后 李境池先生撰《周易卦名考释》对《易经》中的卦名进行了系统的研究。李先生引用了高先生的观点 但也提出了不同的意见：“《易》本只有卦画而无卦名 卦名之增添 由于卦画之难画而易讹 而且也难称谓 不能不另给它一个文字的名目；有了名目，说起来方便多了。正如其他古书一样，本来是没有篇章名目的，为便于称谓起见，就在篇首给它一个名目。这名目就等于我们编排图书目录的符号一样 甲乙丙丁 天地玄黄之类 在目录与图书的性质、类别、内容之间 没有必然的关系 没有意义的关联。即使是有关系 也是偶然的。”^② 不过 李先生认为，说卦名完全是后出，也未必准确。他推想，六十四卦中有一部分原来就有卦名，如《乾》、《坤》二卦。“乾坤代表天地 这观念一定很早”，乾卦爻辞凡五言龙 依理应以龙为卦名；不名为龙而名为乾的缘故，因为乾卦的原始就叫乾。乾坤是八卦的系统，而不是六十四卦的系统。八卦创始在先，代表八种物象。由八卦而变为六十四卦 有六十四卦而后系辞 这个演进的过程 是有先后的。在八卦成立的时候 已经有乾坤等名”。为了进一步证明这一推断，李先生援用了八卦文字说：“八卦之创始 大概是一种文字符号 有他的形音义 也有后来的假借义，引申义。因为乾音老 早已有 所以六十四卦到了演成而又有卦、爻辞的时候 最早的八卦有了音义 其他也就仿照一下，统统定出个名目来。不过名目实在不易定的，八卦代表八种物象，容易定 六十四卦是否代表六十四种物象 就不清楚 就难稽考。”^③ 看来 就卦名与卦爻辞谁先谁后的问题，李先生与高亨先生并没有太大的分歧，二者都认为卦名后起。惟一的不同 是李先生认为并非所有的卦名都后起 至少其中的《乾》《坤》两卦之名应是在编订卦爻辞之前就存在了。

八十年代初，中华书局的资深编辑陈金生先生撰《〈周易〉与中国哲学》再次讨论卦名的问题。但总体上不出上述高、李二氏的观点之外。仍认为卦名是后来追加的。其发挥高、李二氏之观点说 春秋战国以前的古书 如《诗经》、《尚书》 其中的篇名绝不会是在创作这些诗或散文时先想出了一个题目，然后再按照题目创作

高亨：《周易古经今注》第24页。

李境池：《周易探源》第280页。

同上注第281页。

正文。相反 是先有正文 后来追加一个题目。以《诗经》为例 其中的诗篇最初大多是口头创作，它们的作者是直接以诗歌抒发自己的思想感情，并不是先命题，然后做诗。在这样的诗歌大量创作并流传以后，特别是被编辑成书以后，人们为了口头或书面称引的方便，才有必要给每一首追加一个题目。这种情况，即使到了春秋战国时期也仍然存在。《周易》的卦名 相当于上述各书的篇名。它命名的方法与上述篇名的命名方法或稍有不同，但大体上是相类似的。^①

以上三人的观点，基本一致。相对于传统易学而言，这些观点，可以说是上世纪易学研究中的新探索。目前所能见到的传世本《周易》之外的 最早的与卦象、卦辞联成一体卦名 除传世文献如《左传》、《国语》外 就是上海博物馆藏楚简《周易》了。据廖名春先生的研究 楚简《周易》的成书年代距《左传》的成书年代不会太远 作为出土的最早的《周易》版本 其可靠性应能与《左》、《国》媲美。^② 因此 就目前所能见到的材料论，尚无法确定卦名到底是与卦爻辞同时，还是后于卦爻辞。“但至少可以说 在战国中期的楚简里 卦名与卦爻辞并存 我们在楚简《周易》里还找不出支持卦名后于卦爻辞说的证据”。^③

需要指出的是，卦名后出说的出现，虽然与古书命名体例的研究有关；但更与上世纪人们关于《易经》成书过程的认识有关。上个世纪 关于《易经》成书过程的主流看法是：《易经》非成于一时 非出于一手 系不断编纂、整理旧筮辞而成。现在看来 这种看法很可能是把《易经》与《易经》编纂借用的文化资源混为一谈了。应该说，《易经》的成书是一回事；《易经》编纂所借助的文化资源是另一回事。就后者说 从筮法的产生 到卦爻画的形成 这一漫长的历史中积累起来的所有筮占资料，都可以构成《易经》编纂的文化资源。《易经》成书之前 筮占这一古老的文化形式，应该经历过简单筮法向复杂筮法的过渡，多种筮法并存向一两种筮法渐居主导地位的过渡 数字卦向符号卦的过渡，……等等。可以说 其演化的过程 也就是其不断完善的过程。起初，所有的筮例，或大部分的筮例可能都没有名称。渐渐地，个别著名的筮例 由于经常被人参考之故 有了名称。这样 至少到了《易经》编纂成书之时 卦名应该是全都配齐了。

我们这样推测，并非毫无根据。而根据仍然是古书编纂命名规律。高、李等先

陈金生：《周易与中国哲学》见《文史》第十四辑 中华书局 1982 年 第 313—314 页。

廖名春：《周易 经传与易学史新论》齐鲁书社 2001 年版 第 59 页。

同上注。

生均认为“古人著书 率不名篇 篇名大都为后人所追题”。那么“著书者”和“追题者”究竟是什么关系？古人的著述 原本多是散篇流传 后由编者编订成书。那么，“著书者”和“编纂者”是什么关系？“追题者”又与“编纂者”是什么关系？以古书成书的惯例，“著书者”应该不是“编纂者”当然更不是“追题者”。但“编纂者”不一定是“追题者”。以《诗经》为例，“著书者”应该是指每首诗的作者。“编纂者”应该是指诗歌的整理编订者。很难想像 这个“编纂者”在编辑某书时 不会给其中的内容追加名称。不然的话，编纂本身也就没有意义了。^① 这样说来，“追题者”很可能就是“编纂者”。前章曾经指出，《易经》系编纂而成 且很有可能出自一人或一个编辑群体之手。其成书前 许多“待用”的筮例 素材 或许没有名称 但编纂成书之后 每一卦的名称应该是确定了的。因此 似乎可以说 就《易经》而言 其中的卦名与其中的卦爻象和卦爻辞是同时编定的。

4.1.2 卦名如何产生

《易传》对卦名的解释 或用卦象说 或用卦德说^②，总之是认为卦名与卦象、卦爻辞密切关联 有机统一。传统易学也基本如此 如唐人孔颖达说：“圣人名卦 体例不同 或则以物象而为卦名者 若否、泰、剥、颐、鼎之属是也 或以象之所用而为卦名者 即乾、坤之属是也。如此之类多矣。虽取物象 乃以人事而为卦名者 即家人、归妹、谦、履之属是也。所以如此不同者 但物有万象 人有万事。若执一事 不可包万物之象 若限局一象 不可总万有之事。故名有隐显 辞有舛驳 不可一例求之 不可一类取之。故《系辞》云：‘上下无常 刚柔相易 不可为典要’ 韩康伯注云‘不可立定准’是也。”《周易正义》卷一 这里虽指出“不可立定准”但总之是不出取象、取义两个方面。

上个世纪，有学者根据古书命名规律，抛开卦象，专注于从卦爻辞方面探讨卦名的形成。如高亨先生据其“追题”说 认为《易经》中的大部分卦名系根据卦爻辞而后加。卦名与卦爻辞的关系，存在六种情况：其一，取筮辞中常见主要之一字以为卦名。属于此种情况者，约有四十七卦。兹据高先生的论述，列表如下：

上列四十七卦的卦名，虽然出现次数不同，但均是在卦辞或爻辞中出现的。此所谓“取筮辞中常见主要之一字以为卦名”。但《乾》卦筮辞五爻有“龙”字，一爻隐

本人对古书的编纂体例没有研究，这里提出一孔之见，敬请方家批评指正。

参见李境池：《周易探源》第 229～255 页。

卦名	出现次数	出 处
乾	2	九三
屯	2	六二、九五
蒙	6	卦辞、初六、九二、六四、六五、上九
需	5	初九、九二、九三、六四、九五
讼	3	九二、九四、九五
师	5	初六、九二、六三、六四、六五
比	6	初六、六二、六三、六四、九五、上六
履	7	卦辞、初九、九二、六三、九四、九五、上九
否	4	卦辞、六二、九五、上九
谦	5	初六、六二、九三、六四、上六
豫	4	初六、六三、九四、上六
随	2	六三、九四
蛊	5	初六、九二、九三、六四、六五
临	6	初九、九二、六三、六四、六五、上六
观	6	初六、六二、六三、六四、九五、上九
贲	6	初九、六二、九三、六四、六五、上九
剥	5	初六、六二、六三、六四、上九
复	7	卦辞、初九、六二、六三、六四、六五、上六
颐	6	卦辞、初九、六二、六三、六四、上九
坎	4	初六、九二、六三、九五
离	2	六二、九三
咸	5	初六、六二、九三、九五、上九
恒	4	初六、九三、六五、上六
遁	5	初六、九三、九四、九五、上九
晋	4	初六、六二、九四、上九
睽	2	九四、上九
蹇	6	初六、六二、九三、六四、九五、上六
解	2	九四、六五

续表

损	5	初九、九二、六三、六四、上九
益	3	六二、六三、上九
夬	2	九三、九五、
姤	1	上九
萃	3	初六、六三、九五
升	4	初六、九三、六五、上六
困	6	初六、九二、六三、九四、九五、上六
井	7	卦辞、初六、九二、九三、六四、九五、上六
革	4	初九、六二、九三、上六
鼎	6	初六、九二、九三、九四、六五、上九
震	7	卦辞、初九、六二、六三、九四、六五、上六
艮	6	初六、六二、九三、六四、六五、上九
渐	6	初六、六二、九三、六四、九五、上九
丰	4	六二、九三、九四、上六
旅	5	初六、六二、九三、九四、上九
巽	3	九二、九三、上九
兑	5	初九、九二、六三、九四、上六
涣	5	九二、六三、六四、九五、上九
节	5	卦辞、六三、六四、九五、上六

‘龙’字仅一爻有‘乾’字不名之曰‘龙’而名之曰‘乾’此不可解者也”。^①其二 取筮辞中常见主要之两字以为卦名。有四卦：《同人》、《无妄》、《明夷》、《归妹》。其三，取筮辞中常见主要之一字而外增加一字以为卦名。有三卦：《噬嗑》、《大壮》、《小过》。其中《噬嗑》是取筮辞中的‘噬’字而外增‘嗑’字，《大壮》是取筮辞中的“‘壮’字而外增‘大’字，《小过》是取筮辞中的‘过’字而外增‘小’字。其四 取筮辞中内容之事物以为卦名。只有《大畜》一卦。筮辞中有牛、豕 皆家畜大物。但‘《小畜》筮辞中绝无家畜之内容 何由名为《小畜》 此不可知者也”。^②其五 取筮辞中常见主要之二字及内容之事物以为卦名。有两卦：《家人》、《未济》。其六 取筮辞中

高亨：《周易古经今注》第43页。

同上注第44页。

常见主要之一字及内容之事物而外增一字以为卦名。有两卦：《大过》、《既济》。其七卦名与筮辞无关 莫明其所以命名之故者 有五卦：《坤》、《小畜》、《泰》、《大有》、《中孚》。不过 高先生认为，《大有》、《中孚》两卦又当别论 可能是取卦辞首二字以为卦名。总之 在高先生看来 六十四卦卦名 基本上都是后人据卦爻辞而“追题”，但虽然是根据卦爻辞而“追题”的，高先生却不承认卦名与卦爻辞都有内在关系，“大多数卦名 不能代表卦象之意义 仅有若干卦名可以体现其卦筮辞之要旨而已。吾人研究《周易》 不必深究其卦名。”^①

与高先生一样，李境池同样侧重于从卦爻辞方面探讨卦名的成因。虽然分析得更加细致，但意思与高先生并无大别。而到其写《周易通义》时，认识又有所改变，认为卦爻辞皆有关联。其中多数，每卦有一个中心思想，卦名是它的标题。这一点 本书第三章第二节有所介绍 不拟重复。80年代，陈金生先生探讨卦名的由来，仍坚持“名称本身只起一种标志或记号的作用，他们本来是没有独立的意义和内容的”观点。^②

台湾著名学者黄沛荣先生同样注意到了卦名与卦爻辞的关系，但结论却与高、李等人有别。在《周易卦爻辞释例》一文中 黄先生综合诸说 从多个方面讨论了卦名与卦爻辞的关系，兹据文义列简表如下：

卦名与筮辞	卦数	卦 名
见于六爻者	14	比、履、临、观、贲、复、明夷、蹇、困、井、鼎、震、艮、渐
见于五爻者	12	蒙、需、师、谦、剥、颐、咸、遁、损、旅、兑、涣
见于四爻者	13	同人、豫、噬嗑、无妄、坎、恒、晋、家人、升、归妹、丰、节、小过
见于三爻者	6	讼、否、大壮、益、萃、巽、
见于二爻者	6	屯、随、离、睽、解、夬
见于一爻者	6	乾、大有、大过、姤、中孚、未济
六爻均不见者	5	坤、小畜、泰、大畜、既济

黄先生认为 在《蛊》卦和《革》卦中“某爻虽不系以卦名 而易以训释相同之字”。如《蛊》之初六、九二、九三、六四、六五诸爻均嵌有卦名“蛊”字 惟上九无 但“事”字两见“不事王侯 高尚其事”)蛊犹事也。因此“《蛊》卦上九二‘事’字乃暗

高亨：《周易古经今注》第45页。

陈金生：《周易与中国哲学》见《文史》第十四辑第315页。

释‘蛊’字”。《革》卦之初六、六二、九三、上六诸爻有‘革’字，而九四有‘改’字、九五有‘变’字、上六亦有‘变’字），‘变’假借‘斑’，其不径用‘斑’字者，盖亦取双关之意也”。由是言之，《蛊》、《革》二卦虽非六爻皆出卦名，却代之以同训之字，与上列（指六爻皆嵌有卦名者——引者）少有差异耳”。据以上分析，黄先生得出结论：

总括言之，全卦四爻以上系有卦名者凡四十一卦，三爻以上者更多达四十七卦，总计六十四卦之中，有卦名者共二百四十一爻，此显为卦爻辞编撰者之刻意安排，绝非偶然之现象也。^①

基于此种认识，并透过对《易经》卦义系统的研究，黄先生认为，“卦名即各卦之主题”。这一点，与高、陈等人的观点是有所不同的。黄先生之说，颇有道理。在上一章的讨论中，我们倾向于认为卦爻象与卦爻辞之间存在着内在的逻辑关系。若然，则卦名与卦爻象辞之间亦应当存在着内在的逻辑关系。如山东大学的刘大钧先生指出，《周易》古经六十四卦本身之卦名卦辞，很注意颠倒关系，如《泰》、《否》两卦，《泰》卦卦辞曰‘小往大来’，颠倒成《否》卦后，其卦辞即改为‘大往小来’。再如坎在上而离在下曰《既济》，《既济》颠倒之，则离在上而坎在下曰《未济》。再如《损》《益》、《剥》《复》等等。特别《坎》卦卦辞称‘习坎’，更可证《周易》古经作者在定卦名卦辞时，乃是依据卦象而出”。^② 刘先生的举证颇能说明一定的问题。

至于六十四卦的卦名有没有意义，有什么意义，这个问题与对卦名形成问题的看法直接关联。如《易传》和传统易学认为卦名与卦爻象辞有内在联系，所以主张卦名有意义，且其意义与卦爻象辞一致。高亨、李境池等学者否认卦名与卦爻象辞有内在联系，因此否认卦名有意义。于是，也就不重视探讨卦名的意义。如高亨先生作《周易古经今注》，于卦名均不作注，便与此有关。而由上节的讨论可知，否认卦名与卦爻象辞有内在关系的主要证据，乃是古书命名的体例，这未免是离开《易经》的结构形式而讨论《易经》，并不能令人信服。现在看来，《易传》关于卦名的解

黄沛荣：《易学乾坤》第132页。

刘大钧：《关于‘图’书’及今本与帛本卦序之探索》，见刘大钧主编：《象数易学研究》（一），齐鲁书社1996年版，第10页。

释是不能忽视的。虽然其中不免引申发挥的成分，但也未必全属空穴来风。^①

4.2 卦序的特点及排序规则

4.2.1 卦序及其形式特征

卦序 就是六十四卦的排列顺序，《易经》六十四卦的排列顺序 首《乾》卦 次《坤》卦 终于《既济》、《未济》卦：

乾	坤	屯	蒙	需	讼 师	比
小畜	履	泰	否	同人	大有 谦	豫
随	蛊	临	观	噬 嗑	贲 剥	复
无妄	大畜	颐	大过	坎	离 咸	恒
遁	大壮	晋	明夷	家 人	睽 蹇	解
损	益			萃	升 困	井
革	鼎	震	艮	渐	归 妹 丰	旅
巽	兑	涣	解	中孚	小过 既济	未济

目前所见最早论述《易经》六十四卦排序问题的当推《序卦传》 但历史上对此篇文字提出质疑者不乏其人。如 魏王弼《周易注》独阙《系辞传》以下不注 东晋韩康伯补注曰：“凡序卦所明 非《易》之蕴也。盖因卦之次 托象以明义。”唐孔颖达疏云：“且圣人本定先后 若元用孔子序卦之意 则不应非覆即变。然则康伯所云 因卦之次 托象以明义 盖不虚矣。”（《周易正义》卷九）宋初欧阳修则谓“余之所以知《系辞》而下非圣人之作者 以其言繁衍丛脞而乖戾也”（《易童子问》卷三）朱熹虽然认为“先儒以为非圣人之蕴 某以为谓之非圣人之精则可 谓非《易》之蕴则不可”（《朱子语类》卷六十六）^② 但他的《周易本义》对于《序卦传》 只在“履而泰 然后安 故受之以泰”句下加“晁氏曰郑无而泰二字”九字之注 其余则均无注 亦见其对

关于卦名的研究，可参看胡自逢《周易六十四卦卦名释义》（[台北]《中华易学》第六卷第九期，1985年11月）林政华《易传研究》（[台北]文津出版社1981年）黄沛荣《周易卦义系统之研究》（见《易学乾坤》），王星贤点校：《朱子语类》中华书局1986年版第1975页。

待此文的态度。^①

上引诸家所质疑者乃《序卦传》本身的思想至于《序卦传》所记《易经》六十四卦上下二篇的顺序则未见有人提出异说。所以虽《序卦》之思想论述是否合乎《易经》本义仍需作出探讨但其所记《易经》的卦序当为成书于西周初叶的《易经》所固有。本书第一章第二节曾节要引述了李学勤先生《新发现西周筮数的研究》一文中的观点兹更详细引述于此据该文介绍,2001年在陕西长安县西仁村发掘的有字陶拍中,有两件上面刻有数字卦,其中一件上面的四组数字卦为:

八八六八一八
八一六六六六
一一六一一一
一一一六一一

这四组数字卦依照奇阳偶阴的原则转化为《易经》的符号卦则为《师》、《比》、《小畜》、《履》四卦。另一件上面的两组数字卦为:

六一六一六一
一六一六一六

把它们转化为符号卦则为《既济》、《未济》二卦。《师》、《比》、《小畜》、《履》四卦是《易经》第七八九十卦,《既济》、《未济》二卦是《易经》第六十三六十四卦。李先生说:“这样的顺序排列很难说出于偶然”;这种筮数有的可能是当时占筮的记录但陶拍上的如果说是实际占筮所得几率就太小了。揣想筮数采集上的‘八八六八一八’师卦是实占结果其余则是依《周易》续配因为筮占如此几乎是不可能的”。因此李先生认为:“由师至履、既济至未济两处局部卦序不难推想当时所用《周易》的卦序大同于今传本卦序。换句话说传本《周易》那时业已存在。”^②这一发现,的确是一可喜的迹象,或许有一天,人们真能从地下发掘出全本的周初

郭或先生在所著《〈序卦〉研究辨析》(见《周易研究》2000年第1期)一文中述之颇详请参看。
李学勤:《新发现西周筮数的研究》,《周易研究》2003年第5期。

面貌的《易经》呢！

对于《易经》六十四卦的排序特点 古人多有讨论 但最为著名的 当推唐孔颖达的“二二相偶 非覆即变”说。其曰：

六十四卦，二二相偶，非覆即变。覆者表里视之，遂成两卦，屯、蒙、需、讼、师、比之类是也；变者反覆唯成一卦，则变以对之，乾、坤、坎、离、大过、颐、中孚、小过之类是也。（《周易正义》卷九）

孔氏此说，在易学史上影响很大，即使在今天，认同度也相当之高。如黄沛荣先生指出：“‘覆’、‘变’之说 颇有当于《易》义。观乎师与比 泰与否 剥与复 晋与明夷 家人与睽 既济与未济等卦 除卦序相邻 卦画两两反对外 其卦名取义亦复相反 则卦序排列之原理 可以思过半矣”。^① 可见 孔氏“非覆即变”之说 确实反映了《易经》六十四卦的排序规律。

4.2.2 卦序的排序规则

“二二相偶 非覆即变”只是表述了《易经》六十四卦排序的形式特征，《易经》为什么会作出这样的排列 其依据是什么 孔氏“覆”“变”说并未予以指陈。易学史上 关于这方面的问题 也有不少研究成果 黄沛荣、郭或二先生在其论著中多有考论 可以参看。^② 今人对于这些问题的讨论，则表现出三种倾向：一种倾向认为 卦序的排列有卦爻象辞的依据 但主要是出于占筮的需要；一种倾向认为 卦序的排列有卦爻象辞的根据，甚至与卦气说有关；一种倾向认为，卦序的排列反映了一定的数理关系，与现代数学颇为相合。由于笔者数学知识欠缺，对于第三种倾向不敢妄评，下面只谈前两种观点。

4.2.2.1 占筮需要说

占筮需要说 是上世纪以来颇为流行的看法 如朱伯崑先生指出：“《周易》中的卦象和卦序 总的说来 是为占筮服务的。”^③ 不过，朱先生并未作出进一步的解释。今人郭或先生，通过分析历代学者的研究成果，对此提出了颇为新颖的看法。郭先

黄沛荣：《易学乾坤》第3页。

参见黄沛荣《周易卦序探微》 郭或《序卦 研究辨析》 欧阳维诚《周易卦序探源》（《求索》1990年第6期）

朱伯崑：《易学哲学史》第一卷，第16页。

生认为,《易经》本为筮占之书,其排序当与揲蓍变卦有关,又与联简成“编”有关。从起源上说 应是先有卦而后有辞 将成对之卦 如《乾》、《坤》、《屯》、《蒙》等等 编为一“编”从而又系以卦爻辞 就产生了《易经》六十四卦的排序‘单元’(“编”)每个“单元”之间又以揲蓍‘变卦’之法联系之 则未免“简帙重大”故分为上下二“篇”。

郭先生推测,《易经》之所以取‘非覆即变’之‘二二相偶’者为序 可能与用革绳将竹简联系为一“编”有关。一卦或七简(卦象与卦辞一简、六爻辞六简)或八简(《乾》与《坤》各多用九、用六一简)《乾》与《坤》联作一“编”,《屯》与《蒙》联作一“编”直至《既济》与《未济》联为一“编”计有三十二“编”(如此十六或十四简为一“编”则便于展读)而据《说文》,“编”的本义是将书册置于户内竹器之中 与书僮所负之籥不同。将三十二“编”分置于上下“书橱”之中 则有十五“编”(上篇)和十七“编”(下篇)之分。

郭先生从卦爻辞方面提供了如此分编的佐证:《乾》与《坤》卦辞皆有‘元’“亨”、“利”、“贞”上爻皆言‘龙’皆有用爻。《颐》与《大过》爻辞‘凶’与‘无咎’、‘无不利’相对。《坎》与《离》爻辞‘凶’与‘无咎’相对。《中孚》与《小过》四爻辞皆‘无咎’上爻辞对之以‘翰音’与‘飞鸟’皆‘凶’。《需》与《讼》卦辞“利涉大川”与‘不利涉大川’相对,“贞吉”与‘终凶’相对。《师》与《比》卦辞“丈人吉”与‘后夫凶’相对。《小畜》与《履》爻辞 正初九与覆上九皆‘吉’。《泰》与《否》卦辞“小往大来”与‘大往小来’相对 爻辞皆有‘拔茅茹’。《剥》与《复》卦辞“不利有攸往”与‘利有攸往’相对 正初六与覆上六皆‘凶’。《无妄》与《大畜》卦辞“不利”与‘利’相对 爻辞正六三与覆六四皆言‘牛’。《咸》与《恒》爻辞 正六二与覆六五皆言‘凶’ 正六五与覆六二皆言‘悔’。《遁》与《大壮》爻辞 正六二言‘牛’ 则覆六五言‘羊’ 正九五与覆九二皆言‘贞吉’。《蹇》与《解》卦辞皆言‘利西南’言‘吉’。《损》与《益》卦辞皆言“利有攸往” 正六五与覆六二皆言‘或益之十朋之龟 弗克违’。《萃》与《升》卦辞皆言‘见大人’ 正六二与覆六五皆言‘吉’ 正九五与覆九二皆言‘无咎’。《渐》与《归妹》卦辞“女归吉”与‘征凶’相对《渐》言妇孕而《归妹》言男征)《巽》与《兑》爻辞 正九五与覆九二皆言‘吉 悔亡’。《既济》与《未济》爻辞 正初九“濡其尾 无咎”与覆初六“濡其尾 吝”相对 正上六“濡其首 厉”与覆上九“濡其首 有孚”相对。郭先生说 以上事例足以证明其成‘经’的过程是以“非覆即变”二卦之偶而观象系辞的。《易经》六十四卦分作三十二“编”应该是当时的事实。而从分三十二“编”为

两‘篇’的结果来看 似乎与揲蓍成卦的爻变方法有关。郭先生以《乾》、《坤》为基准 根据爻变成卦的结果列表 阳爻 / 阴爻 如下：

乾 坤 6/0 0/6	屯 蒙 2/4 2/4	需 讼 4/2 4/2	师 比 1/5 1/5	小畜 履 5/1 5/1	泰 否 3/3 3/3	同人 大有 5/1 5/1	谦 豫 1/5 1/5
随 蛊 3/3 3/3	临 观 2/4 2/4	噬嗑 贲 3/3 3/3	剥 复 1/5 1/5	无妄 大畜 4/2 4/2	颐 大过 2/4 4/2	坎 离 2/4 4/2	咸 恒 3/3 3/3
遁 大壮 2/4 2/4	晋 明夷 4/2 4/2	家人 睽 2/4 2/4	蹇 解 2/4 2/4	损 益 3/3 3/3	夬 姤 5/1 5/1	萃 升 2/4 2/4	困 井 3/3 3/3
革 鼎 4/2 4/2	震 艮 2/4 2/4	渐 归妹 3/3 3/3	丰 旅 3/3 3/3	巽 兑 4/2 4/2	涣 节 3/3 3/3	中孚 小过 4/2 4/2	既济 未济 3/3 3/3

郭先生指出 从上表中可以看到“编”与“编”之间似乎有爻变上的联系。六十四卦六阳者一 六阴者一 一阳五阴者六 一阴五阳者六 二阳四阴者十五 二阴四阳者十五 三阳三阴者二十。其间的联系 如《屯》、《蒙》是《乾》四个阳爻变《坤》二个阴爻变而至《需》、《讼》则反之；《师》、《比》是《乾》五个阳爻变《坤》一个阴爻变，至《小畜》、《履》则反之；《同人》、《大有》是《乾》一个阳爻变《坤》五个阴爻变至《谦》、《豫》则反之，《无妄》、《大畜》是《乾》二个阳爻变《坤》四个阴爻变至《颐》则反之 至《大过》则又反之 至《坎》又反之 至《离》又反之 等等。郭先生分析说 三十二“编”既分两“篇”则每“篇”必有其先后次序。古时当有多种次序并存 即使“篇”次有乱而三十二“编”则不会散乱 亦不会对占筮有多大的影响。而今通行本《易经》两“篇”次序只是其中一种次序而已 马王堆出土的西汉帛书《易经》又是另一种次序)编次的目的只是便于占 筮时容易拣出卦爻辞罢了。“至于当初分三十二编为上下篇之人，为何上篇有十五编，下篇有十七编，而编与编之间为何如此相联 则一定有他的考虑。后人所谓《序卦》卦序之种种安排 只是某种猜测而已 是否合于前人本意 则不可得而知之”。^①

郭先生的观点十分理性，也颇多启示。不过，也确如郭先生所说，此种分析仍不能解决当初分三十二编为上下篇的人，为什么上篇有十五编，下篇有十七编的问题。尤其是编与编之间，《乾》《坤》为一编《屯》《蒙》为一编……好理解；《坤》之后为什么一定是《屯》，《蒙》之后为什么一定是《需》 实在还说不清楚。况且如果诚如

郭彧：《序卦 研究辨析》。

郭先生所说“次序的作用只是便于占筮拣出卦爻辞”那么《易经》的卦序是否还有意义，就很需要怀疑了。

4.2.2.2 卦气说

《易经》卦序的排列与“卦气”有关，是刘大钧先生近年来力主的一种观点。此说受传统象数易学的影响很大。传统象数易学对于卦序的论述很多，如《易纬·乾凿度》云：

孔子曰：阳三阴四，位之正也。故易卦六十四，分而为上下，象阴阳也。夫阳道纯而奇，故上篇三十，所以象阳也。阴道不纯而偶，故下篇三十四，所以法阴也。乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也，为上篇始者，尊之也。离为日，坎为月，日月之道，阴阳之经，所以终始万物，故以坎、离为终。咸、恒者，男女之始，夫妇之道也。人道之兴，必由夫妇，所以奉承祖宗为天地主也，故为下篇始者，贵之也。既济、未济为最终者，所以明戒慎而存王道。^①

这是说，《易经》六十四卦，上编所以首《乾》、《坤》，乃是因为“乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也”。而坎、离为“日月之道，阴阳之经”，故上篇以《坎》、《离》终。下编所以首《咸》、《恒》，乃是因为“咸恒者，男女之始，夫妇之道也”。而终以《既济》、《未济》，则在于“明戒慎而存王道”。此种说法，源于《序卦传》，即认为《易经》二篇六十四卦，上篇说天道，下篇论人道。《乾凿度》又云：“孔子曰：泰者，天地交通，阴阳用事，长养万物也。否者，天地不交通，阴阳不用事，止万物之长也。上经象阳，故以乾为首，坤为次，先泰而后否。损者，阴用事，泽损山而万物损也，下损以事其上。益者，阳用事，而雷风益万物也，上自损以益下。下经以法阴，故以咸为始，恒为次，先损而后益，各顺其类也。”^②很显然，《乾凿度》是以《乾》、《坤》、《泰》、《否》、《坎》、《离》六卦来揭示《易经》卦序上经之始、中及终之组成，以《咸》、《恒》、《损》、《益》、《既济》、《未济》六卦揭示下篇之始、中、终之组成的。刘大钧先生认为，由此上下篇十二卦可以看出，《易经》的上篇乃是以《乾》、《坤》、《坎》、《离》为主，下篇则是以《兑》、《艮》、《震》、《巽》为主的。

林中军：《易纬导读》第83—84页。

同上注第84页。

根据《易经》“非覆即变”的排序特点，上篇《乾》、《坤》、《坎》、《离》四卦颠倒之后不变，下篇《兑》、《艮》两卦颠倒之后成《巽》、《震》，而《巽》、《震》两卦颠倒之后为《兑》、《艮》。所以上篇三十卦中有《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《颐》、《大过》共六卦颠倒之后不变，下篇则只有《中孚》、《小过》两卦颠倒之后不变。这样，上篇三十卦除去颠倒之象所成之卦外，实际只有十八个卦象：《乾》、《坤》、《屯》、《需》、《师》、《小畜》、《泰》、《同人》、《谦》、《随》、《临》、《噬嗑》、《剥》、《无妄》、《贲》、《大过》、《坎》、《离》。下篇除去颠倒之象所成之卦外，亦只有十八个卦象：《咸》、《遁》、《晋》、《家人》、《蹇》、《损》、《夬》、《萃》、《困》、《革》、《震》、《渐》、《丰》、《巽》、《涣》、《中孚》、《小过》、《既济》。^① 刘先生认为，这种上下篇皆由十八个卦象结构而成的布局，绝非偶然，应是作者在一定指导原则下所作的特意安排。刘先生分析说，在六十四卦中，一卦六爻之阴阳爻皆互应的卦共有八，即：《泰》、《否》、《咸》、《恒》、《损》、《益》、《既济》、《未济》。这些卦皆被《乾凿度》作者置于今本上下篇相互对应的重要位置上。而在六十四卦中，六爻之阴阳爻皆不应应的卦亦有八，即：《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《震》、《艮》、《巽》、《兑》八纯卦。这些卦亦被置于上下篇相互对应的重要位置上，合而视之，则上篇：《乾》、《坤》（经八卦）《泰》、《否》（经十六卦）《坎》、《离》；下篇：《咸》、《恒》（经八卦）《损》、《益》（经八卦）《震》、《艮》（经四卦）《巽》、《兑》（经四卦）《既济》、《未济》。若省去颠倒所成之象，则上篇只有五个卦象：《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《泰》；下篇亦只有五个卦象：《咸》、《损》、《震》、《巽》、《既济》。但上篇五个卦象颠倒可成六卦，而下篇五个卦象颠倒可成十卦。刘先生认为，“此即下篇所多之四卦所在也”。

为什么《易经》排序存在着这样的规律？受《乾凿度》的启发，刘先生认为与卦气说有关。卦气说以《坎》、《震》、《离》、《兑》四卦主一年四季，又以十二辟卦当十二月之消息。而此十二消息卦皆以“覆”、“变”方式在今本卦序中占有特殊的位置：《乾》、《坤》两卦居今本卦序第一、第二卦；《泰》、《否》两卦则居第十一、第十二卦；《剥》、《复》两卦居第二十三、第二十四卦；《遁》、《大壮》两卦居第三十三、第三十四卦；《夬》、《姤》两卦居第四十三、第四十四卦。只有《临》、《观》两卦被排在第十九卦与第二十卦，其余相应各辟卦则皆以十卦之差数排入今本卦序。“十二辟卦在今本卦序中的这种排列，绝不会是偶然巧合，而是体现排列者某种指导思想的有意安

按宋郑樵等亦有此说，黄沛荣据此作表，颇为醒目，可以参看，见氏著《易学乾坤》第8-9页。

排。由此而观之，今本卦序确与‘卦气’说有关，甚至‘卦气’说在前，今本卦序在后。^①

向来的看法认为‘卦气’说是汉代易学的范畴。近年来，由于帛书《易传》的研究，人们对于‘卦气’说的产生时代又提出了新的观点。如廖名春先生的《帛书〈衷与先天卦位的起源〉》、《周易·乾坤两卦卦爻辞新解》及《坤卦卦名探原——兼论八卦卦气说产生的时代》等论文，对此问题均作出了创新性研究。^②如在《坤卦卦名探原——兼论八卦卦气说产生的时代》一文中，廖先生曾得出结论：“八卦卦气说的产生当在《周易》成书之前。”^③而刘大钧先生综合前人之说，论证‘卦气’说在《易经》卦序中的表现及规律，确实揭示了一些问题，值得进行更为深入的研究。

卦序的研究，不止上述二家。特别是帛书《周易》的出土，让人们看到了目前所见最早的不同于传世本《易经》的卦序，激发了人们的兴趣，也使卦序的研究，特别是传世本《易经》之外的卦序的研究成为一个小热点。就中特别值得一提的是已故著名易学家王兴业先生。王先生先后撰写了《论十二辟卦》、《杂卦·不杂说》、《三坟易·卦序初探》、《谈帛书六十四卦卦序》等专门讨论卦序的文章，提出了颇为独特的见解。

王先生认为，古来研《易》者，多重视卦象、卦义和筮占，却不甚重视卦序。而事实上，卦序是骨，卦象是肉，前者为经，后者为纬。王先生本诸《系辞传》，指出《易》卦开始于伏羲，但同时认为三皇五帝时代所使用的是三皇（天皇伏羲、人皇神农、地皇黄帝）《易》卦。三皇的六十四卦由对偶成序的八卦按照一定系列，组成八组六十四卦。每组八别卦，各有一个共同的经卦作为本卦，成同体相连之势，王先生名之曰连体卦序。据王先生的研究，这种卦序最早见之于《三坟易》（山坟·连山易）、《气坟·归藏易》、《形坟·乾坤易》）之后，又演变出次生和再生的卦序。王先生推测，帛书六十四卦的卦序应是伏羲《连山》的次生形态，父母八卦组成的六十四卦应是神农《归藏》的次生形态，“万物出乎震”次序组成的六十四卦则应是《归藏》的再生形态。夏朝时，易卦和夏历结合到一起，产生了十二辟卦（即十二消息卦）以十二卦

以上所引均见刘大钧：《关于‘图’书’及今本与帛本卦序之探索》，见氏主编之《象数易学研究》（一），又请参考刘大钧：《今帛本卦序与先天方图及‘卦气’说的再探索》，见氏主编之《象数易学研究》（二），齐鲁书社，1997年；刘大钧：《卦气溯源》，见《中国社会科学》，2000年第5期。

前者见氏著《帛书〈易传〉初探》[台北：文史哲出版社，1998年]，后两篇见氏著《周易·经传与易学史新论》，齐鲁书社，2001年。

廖名春：《〈周易·经传与易学史新论〉》第41页。

表示十二个月的阴阳消长。这种次序来自《伏羲六十四卦圆图》的阴阳思想 但成为辟卦后，引起了卦序的重大变化。十二辟卦由别卦组成，其卦变有相生之序和反对之序。相生之序 为阴阳渐进的消长 反对之序 为阴阳消长的反对。正所谓“二二相偶 非覆即变”。在这种模式发展的基础上 产生了商《易》的对偶卦序 此为《周易》继承后 加以调整 又产生了《序卦》、《杂卦》两种对偶次序。^①

以上是王先生关于《易》卦卦序的基本观点。王先生的研究很深入，但推论的成分也不少，其中的部分结论可能还有待于新材料的进一步证实。但无论如何，王先生的卦序研究，应该是很有启发意义的。

4.3 卦序的思想特征

《易经》六十四卦的排序规则究竟是什么，人们还可以进一步研究。站在今天的立场 面对这样一个“文本”笔者认为 确实可以从中解读出一些值得注意的思想 尽管目前还没有充分的理由证明这些思想是《易经》的作者已经意识到了的 但它的独特形式，确实为人们留下了很多的解释空间。

4.3.1 首《乾》次《坤》的意义

《易经》首《乾》次《坤》有没有意义 向来的研究 有各种各样的说法。这些说法 究竟是否诠释适度 笔者不敢妄议。就笔者的理解而言 首《乾》次《坤》 至少有三方面启示。

4.3.1.1 发凡起例的作用

《易经》本为筮占之书（参见本书第五章）其编纂的目的之一 是为了在筮占时 用为参考 所以“它近于占筮用的字典”。^② 既谓“字典”必有其体例，《乾》《坤》两卦列在首位 可能就兼有发凡起例的作用。关于这一点 单看《乾》《坤》两卦中的“用九”“用六”就可以明白。“用”字 帛书《易经》作“迥” 廖名春释为“通”。乾卦六爻 筮数全为九 故称“通九” 坤卦六爻 筮数全为六 故称“通六”。“通九”或“通六”即六爻皆为九 或六爻皆为六。^③ 很显然 这是讲筮法 同时也是表明依《易经》筮卦，占九不占七 占六不占八，一句话 以变为主 惟变所适。对于整部《易经》 这无疑

王兴业：《三坟易探微·前言》 青岛出版社 1999年版。

朱伯崑：《易学哲学史》 第一卷 第11页。

③ 廖名春：《周易 经传与易学史新论》 第10页。

是一个最基本的体例。

4.3.1.2 爻位的启示

《乾》卦的七条 加用九 爻辞 非常耐人寻味：

初九 潜龙勿用。

九二 见龙在田 利见大人。

九三 君子终日乾乾 夕惕若厉 无咎。

九四 或跃在渊 无咎。

九五 飞龙在天 利见大人。

上九 亢龙有悔。

用九 见群龙无首 吉。

《乾》卦的七条爻辞 究竟如何解释 言人人殊 但就其文字所表现出来的情形看 至少有三点启示：

首先 天、地、人的启示。《乾》卦初九曰“潜”九二曰“田”均含有“地”的意义。九三曰“君子”九四曰“或”(《文言》：“或之者 疑之也。”疑”是人的思想行为 均含有“人”的意义。九五曰“天”，上九曰“亢”均含有“天”的意义。这种爻位上的安排 必有其用意。校诸其他卦爻辞 如《渐》、《咸》等)可知此种自下而上取象的排列方式 乃《易经》取象体例之一。又其将人居于三、四两爻 界乎天地之间 极易让人产生天地人为一整体的联想。史官老子所谓“域中有四大”或因此而发；《易传》所谓“三才”或因此而起者也。

其次，“中位”的启示。《乾》卦六爻 初九曰“勿用”九三、九四曰“无咎”，上九曰“有悔”只有九二与九五曰“利”。《坤》卦六爻 初九曰“坚冰”六三曰“无成有终”六四曰“无咎无誉”，上六曰“其血玄黄”也只有六二和六五或曰“无不利”或曰“元吉”。此种安排 或许与先人的尚中观念有关。“尚中”的思想 起源甚古 相传早在氏族社会 帝尝便“溉执中而遍天下”(《史记·五帝本纪》)① 尧舜时代 又有所谓“允执其中”的说法(《论语·尧曰》)而《易经》《乾》《坤》两卦特在中爻系以吉辞 除表明“尚中”外 似乎亦有发明体例之意。

① 《史记》第14页。

最后“过与不及”的启示。乾卦初九曰“潜龙勿用”，上九曰“亢龙有悔”，似乎也与尚中观念有关。“潜龙”为不及，“亢龙”为过之。此种安排必有用心。孔子所谓“古之遗言”当与此有关。相传周庙之中有一种器皿，曰“右坐之器”，这种器皿，注满水就要倒下来，空了就要倾斜，恰到好处则能端正。据载孔子曾亲往试验：

孔子观于周庙而有欹器焉。孔子问守庙者曰：“此为何器？”对曰：“盖为右坐之器。”孔子曰：“吾闻右坐之器，满则覆，虚则欹，中则正，有之乎？”对曰：“然。”孔子使子路取水而试之，满则覆，中则正，虚则欹。孔子喟然叹曰：“呜呼！恶有满而不覆者哉！”子路曰：“敢问持满有道乎？”孔子曰：“持满之道，挹而损之。”子路曰：“损之有道乎？”孔子曰：“高而能下，满而能虚，富而能俭，贵而能卑，智而能愚，勇而能怯，辨而能讷，博而能浅，明而能暗，是谓损而不极。能习此道，唯至德者及之。”（《说苑·敬慎》）^①

这个故事最先见之于《荀子·宥坐》，《淮南子·道应训》、《韩诗外传·三怨》、《孔子家语·第九》等均曾引述。孔子一生仰慕周公，以周公为榜样，《易经》的尚中，周庙中的“右坐之器”，孔子的“学易可以无大过”等等，其间必有联系，《周易》或许就是孔子晚年心目中的一件以文字形式存在的“右坐之器”。

4.3.1.3 卦象的启示

《易经》六十四卦，只有《乾》《坤》两卦符号单纯，所以被后人称为纯卦，其他六十二卦则均由《乾》《坤》符号交杂而成，所以被后人称为杂卦。如果借用《易传》的术语，《乾》为阳物，《坤》为阴物（《系辞传》）相应的，其他六十二卦应该是阴阳相杂之物。换句话说，其他六十二卦都是分有《乾》阳和《坤》阴而成。此种排列形式，极易让人发生《乾》《坤》和合形成其他六十二卦的联想。又《乾》卦爻辞言“龙”，《坤》卦辞则言“牝马”，也很容易让人对《乾》《坤》二卦的体性形成一种认识。而《乾》卦用九“见群龙无首吉”，《坤》卦用九“利永贞”，似乎也暗含了两卦之间的内在转化关系。

4.3.2 “覆”与“变”的意义

《易经》六十四卦的排序表现为“二二相偶，非覆即变”的规律已如前述，“相偶”

两卦之间确实存在着许多耐人寻味的含义。如：

类别	泰卦	否卦
卦象	䷊	䷋
卦辞	小往大来	大往小来
爻辞	拔茅以其汇征吉	拔茅以其汇贞吉

《泰》、《否》两卦 卦象以反对为次 卦辞以“大”、“小”，“往”、“来”对称 爻辞则以“征”、“贞”对应。象辞之间 两卦之间 表现出鲜明的逻辑关系。又如《损》、《益》两卦：

类别	损卦九五	益卦六二
卦象	䷨	䷩
爻辞	或益之十朋之龟，弗克违，元吉	或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉

又如《夬》、《姤》两卦：

类别	卦九四	卦九三
卦象	䷪	䷫
爻辞	臀无肤，其行次且	臀无肤，其行次且

又如《既济》、《未济》两卦：

类别	既济九三	未济九四
卦象	䷾	䷿
爻辞	高宗伐鬼方	震用伐鬼方

上举几例 颇为鲜明 其他如《需》、《讼》两卦，《需》卦辞曰“利涉大川”；《讼》卦辞则曰“不利涉大川”。又如《剥》、《复》两卦，《剥》卦辞为“不利有攸往”；《复》卦辞则为“利有攸往”。等等。也都较有规律。这种情况 想来绝非偶合，一定是作者的刻意安排。而其之所以如此安排，除要彰明卦爻象位与卦爻象辞之间的关系外，恐怕也与对“相偶”两卦之间的内在关系的认识有关。但相对于六十四卦而言，上举几卦，毕竟还是少数，并非所有的“相偶”卦之间都表现出了明确的对应关系。所以 尽管从卦爻符号的角度来看 六十四卦的排列体现了“二二相偶 非覆即变”的形式特征；但就卦爻辞方面来说，还很难理出一个与此符号系统一一对应的思想线

索。因此 从实证的层面说 卦序中究竟包含了多少思想内容 实在还难于说清楚。但就诠释的层面说，由于卦爻象的符号特征规律明显，确实为人们驰骋想像留下了足够的空间。

第 5 章

《易经》成书的时代

关于《易经》成书的时代 传统易学中 比较经典的观点 是《系辞传》中的殷末周初说 其曰：“《易》之兴也 其当殷之末世、周之盛德邪 当文王与纣之事邪 是故其辞危。”这是说，《易经》成书于殷、周之际 反映的是周文王与商纣王之事。清代以来，此一说法，受到了部分经学家的怀疑，如生活于乾嘉时期的著名学者崔述指出：“曰‘其当’曰‘邪’曰‘乎’皆为疑辞而不敢决。则是作《传》者但就其文推度之 尚不敢决言其时世 况能决知其为何人之书乎。”^① 言语之间 认为《系辞传》的说法不可信。清末今文经学家皮锡瑞等则进一步，断定《易经》成书于春秋时期。^② 民国时期 辨伪、疑古之风盛行，《易经》的成书年代 成为研究的热点 各种观点一时俱出 有周初说 周末说 春秋说 战国说^③ 等等。解放后 这种讨论仍在继续。^④ 上个世纪七十年代以来，随着考古学和文献学的进一步发展，殷末周初

引自廖名春：《帛书 易传 初探》第 233 页。

皮锡瑞：《经学通论》 中华书局 1954 年版 第 9 页。

顾颉刚：《周易卦爻辞中的故事》。

李境池：《周易筮辞续考》。

陆侃如：《论卦爻辞的年代》，《清华周刊》139 卷 9 期。

⑤ 郭沫若：《周易的构成时代》 长沙商务印书馆 1940 年。

⑥ 参见杨庆中：《二十世纪中国易学史》 第四章。八十年代宋祚胤主周末说《周易新论》湖南教育出版社 1982 年 汪世舜等主西周末至春秋中叶说《试论周易产生的年代》见《聊城师范学院学报》1989 年第 2 期 曹福敬《周易卦爻辞编作年代新考》见《中国哲学史研究》1991 年第 2 期 牛鸿恩《论周易卦爻辞编定的年代》见《北京社会科学》1991 年第 2 期 庄春秋说温公燧《古易蠡测》见《中国哲学史研究》1986 年 陈玉森、陈宪猷《先秦无易经论》见《中山大学学报》1986 年第 1 期 主西汉说。等等。

说再次受到学者的重视。笔者倾向于此种观点，本节重点讨论这方面的研究成果。

5.1 从筮辞中的故事看

用《易经》卦爻辞中的故事 证明《易经》成书于西周初年 是已故著名史学家顾颉刚先生的一大贡献。顾先生在上世纪二十年代末发表的《周易卦爻辞中的故事》一文中 详细考述了《易经》中“王亥丧牛羊于易”、“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”、“箕子之明夷”、“康侯用锡马蕃庶”等事迹，推定经文卦爻辞“著作年代当在西周初叶”。^① 顾氏此说 深为当代文献学家李学勤先生所推崇 李先生认为“此文征引宏博 论证详密 为学者所尊信 可以说基本确定了《周易》卦爻辞年代的范围 是极有贡献的。后来有些论著沿着顾文的方向有所补充，但其结论终不能超过顾先生的论断”。^②

即便如此 李学勤先生还是不厌其烦 用其所擅长的甲、金文材料 进一步丰富了顾文的内涵。李先生说：“顾文的发表，到今天已逾六十年了。在这半个多世纪中，中国考古学和古文字学有了长足的发展，为研究商至周初的历史文化开辟了前人意想不到的境界。大量的新材料 使我们有可能对《周易》卦爻辞中的人物事迹作出补充说明 加强有关著作年代的论证。”^③ 李先生逐一讨论了王亥、鬼方、帝乙、箕子、康侯等卦爻辞中涉及到的历史人物、方国名称 指出 从甲骨文看 王亥实有其人，而且有其配偶见于祀典，不过他的事迹已和许多远古人物一样，同神话传说融合在一起了。而《旅》卦上九爻辞“丧牛于易”虽然简短 却包含了王亥故事的不少细节 足见其年代甚早。

关于鬼方，《既济》九三爻辞曰：“高宗伐鬼方。”李先生解释说“高宗”即商王武丁；“鬼方”则古书上有不同的解释。由殷墟甲骨文可知 鬼方确系方国 可能是西北游牧诸族。而“高宗伐鬼方 王季伐鬼戎 纣以鬼侯为三公 都是殷商时事 入周以后，鬼方便不再在史事中出现。……实际上鬼方只是商代通行的词，西周以后即成陈迹。《周易》载有武丁伐鬼方故事 正表明其撰作之早”。^④

参见杨庆中：《二十世纪中国易学史》，第二章第一节。

李学勤：《周易经传溯源》第1-2页。

同上注第2页。

同上注第9页。

关于帝乙，《归妹》六五爻辞曰：“帝乙归妹 其君之袂不如其娣之袂良。月几望 吉。”李先生解释说 爻辞所述故事 详情已不可考。帝乙一名，《尚书》屡见 系亡国之君纣的父亲。但殷墟甲骨文中迄今没有发现“帝乙”这一称号。商末的金文中有“帝乙”。帝乙又称文武帝乙。“在商朝 帝乙完全不像王亥、上甲那样是富于传说色彩的远祖 也不像成汤、太甲、祖乙、武丁、祖甲那样是功业彪炳的名王。帝乙归妹的故事并没有多大意义 是很容易被淡忘的。《周易》经文有记载 是年代早的一个标志”。^①

关于箕子，《明夷》六五爻辞：“箕子之明夷 利贞。”李先生认为“明夷”一词 殊不易解。无论从《明夷》的卦爻辞本身看 还是从《左传》昭公五年的相关引述看，“明夷”的意义都比较复杂 尚待考定。殷墟甲骨文未见“箕子”但在商末的黄组卜辞里出现有“箕侯”、“箕侯缶”。这个“箕”原本作从“己”从“其”。商周之际的金文，也有“箕侯”或“箕”此“箕”字很可能就是箕子的箕 在今山西榆社箕城镇。^②

关于康侯，《晋》卦卦辞：“康侯用锡马蕃庶 昼日三接。”李先生指出“康侯”的本义 是由与金文的比较而得以确定的。至于康侯怎样“用锡马蕃庶”不可详考。不过周人重视马政，在金文中已有证据可寻。“康侯用锡马蕃庶，应为将周王所赐良马作为种马 也是马政的一端”。^③

由以上材料 李先生得出结论：“《周易》经文所见人物及其事迹 确实都是很古老的。经文的形成很可能在周初，不会晚于西周中叶。顾颉刚先生的观点，看来是可信的。”顾颉刚先生是史学大家 但由于时代的限制 许多出土材料未能称引。李学勤先生恰恰是这方面的大师，所以其从考古学和文献学方面对顾说予以补充，实能收到画龙点睛之效。

除李学勤先生外，还应提到一位学者刘宝才先生，刘先生的研究成果也为顾文提供了新的佐证。刘先生指出，《周易卦爻辞中的故事》发表半个多世纪以来 没有人从《周易》筮辞中找出一个晚于周初的历史事件或历史人物，使得把它的编成时间推后的看法取得确证。惟一的例外是，郭沫若先生说其中有一个春秋时期的人名——“中行”即《益》六三爻辞“中行告公用圭”和六四爻辞“中行告公从 利用为依迁国”两处的“中行”并论证此“中行”是春秋时代晋文公的“中行”官荀林父的后

李学勤：《周易经传溯源》第11页。

② 同上注第13页。

③ 同上注第13-14页。

人。刘宝才不同意郭沫若的结论，认为筮辞里的‘中行’是人名不成问题，但未必就是荀林父的后人。刘先生考证指出，其实筮辞里的中行应当就是中衍。古文衍字写作𠂔，𠂔、衍字形相近，后误为衍。中衍是微子启之弟。《史记·宋世家》记载：“周公既承王命，诛武庚，杀管叔，放蔡叔，乃命微子开代殷后，……国于宋。微子开卒，立其弟衍，是为微仲。”《礼记·檀弓上》：“微子舍其孙腓而立衍也。”灭殷后，周成王封微子启为诸侯，却要他把国家从殷都迁到了宋。微子启死后传位给中衍，可见中衍是微子启时的一个得力人物。筮辞‘为依迁国’的‘依’应读为‘殷’^②。这样看来，《益》六三、《益》六四爻辞所讲的乃是中衍受微子启派遣到周请求帮助迁国到宋的事。‘中行告公’的公就是代成王摄政的周公，其时代不是在春秋中叶，而是在周初’。^③

筮辞中的‘中行’如何解释，近代以来学者说法不一。若刘先生的考证属实，则不但可以证明‘中行’的身份，还可以从筮辞中得到有关‘中行’的材料。事实究竟如何，盼望史学界作出进一步的研究。

5.2 从筮辞的语言特征看

语言文字的发展，有其自身的特点。用语言的比较，如文字的演变、词汇的变化等来考察古书的成书年代，向来是学界重视的方法之一。在辨证《易经》成书年代的研究中，这种方法也多被运用。如李境池^④、周度^⑤等曾运用此法，得出西周末年说，梅应运^⑥运用此法，得出春秋末期说，而廖名春运用此法，则得出了殷末周初说。

据廖先生的考察，之所以会出现这样的差别，在于诸家所依循的语言标准不同，如李境池断代的标准主要是高本汉的语法研究成果，梅应运断代的标准是周法高《中国语法学导论》的语法原则，周度断代的标准则综合了王力等各家之说。而“近年来，上古汉语的研究已有了长足的进步，语言这一标尺的准确度已大为提高。运用上古汉语的新成果来考察《周易》本经的成书年代，应该会更逼近历史的真

刘宝才：《先秦文化散论》第128页。

② 《周易筮辞续考》。

③ 《从语言的特征推断《周易》的编纂年代》见《贵州文史丛刊》1987年第1期。

《周易卦爻辞成书时代之考索》，见《新亚书院学术年刊》13期，1971年。

实”。^①有见于此 廖名春先生从《易经》的基本词汇、实词的附加成分、虚词的运用等方面讨论了《易经》的成书 证明《系辞传》的“殷之末世 周之盛德”说是可信的。

5.2.1 基本词汇的考察

廖先生考察了“首”、“止”、“说”、“兑”等四字。廖先生说 甲骨文称“头”为“首” 称“脚”为“止”，《易经》也是如此。如马王堆帛书《易经》是目前所见到的《周易》本经的最早本子 其中“趾”字皆作“止” 当是保留了较为原始的写法。到后来，“首”、“止”这两个概念出现了新的名称“头”、“脚”。从“头”、“脚”的出现看，《周易》本经成书明显早于《墨子》、《庄子》、《荀子》 从《周易》本经用“止”、《诗经》用“趾”来看 似乎《周易》本经也早于《诗经》。^②

在《易经》中，“说”凡四见 皆作“脱”解；“兑”凡六见 均作“和悦”解。据《说文》，“兑”本为“说”之本字 说、悦为兑之后起孳生字 它们字属同源 本可通用。《易经》中却截然分开 表明在当时 后起的“说”虽然在“脱离”的意义上取代了“兑”字 却还不能在“和悦”的意义上取代“兑”字。因而 当要表达“和悦”的意义时 还得借助于古老的“兑”字，“说”和“悦”相通 当是《周易》本经成书以后的事。今文《尚书》中无“说”、“悦”相通之例，“说”、“脱”相通则有一例。《诗经》中“说”字 13见 四处作“悦”解 其他则作“脱”义。作“脱”义 跟《周易》本经 今文《尚书》同，是古已有之的文字现象。但有“悦”义却是《周易》本经所无有的语言现象。“《周易》本经没有的语言现象在西周末期的作品中出现了，这说明《周易》本经的成书年代至少在西周幽王以前”。^③

5.2.2 实词附加成分的考察

这里所说的“附加成分”，主要是指前缀词和后缀词。廖先生考察了“有”、“如”、“若”、“然”等字。廖先生指出，“有”作为前缀词 西周金文、《尚书·皋陶谟》、《甘誓》、《汤誓》、《盘庚》等篇中均有出现，《周书》中更是屡见不鲜。其中作为前缀词的“有”字 都是作为名词的前缀出现 有的附着在专有名词之前 有的附着在普通名词之前。《易经》卦爻辞中也不乏这样的例子。如“有嘉折首”（《离》上九）“闲有家”（《家人》初九）“王假有家”（《家人》九五）“王假有庙”（《萃》、《涣》卦次）等。廖先生说 这些“有”字皆无实义 都是作为名词的前缀 其用法、用义与殷代、西周

廖名春：《周易 经传与易学史新论》第 207—208 页。

同上注第 209 页。

同上注第 211 页。

初期的文献是相同的。《诗经》中‘有’字作为前缀词更为常见，其中有与《易经》、《尚书》同者，但也有一些值得注意的新现象，如在有的诗句中‘有’字作形容词的前缀。还有一些词，本非形容词，附着在‘有’后，连词性都变了，如名词变为形容词，动词变成了形容词等。此外，作动词前缀、作象声词前缀的现象也存在。廖先生认为：“‘有’从作名词的前缀，发展到能作形容词、动词、象声词的前缀，这一演化轨迹，可以用来作为区分文献成书时代的标准。《诗经·周颂》中的《雝》、《载戩》、《良耜》、《载见》都是公认的西周中期的作品，其‘有’作形容词、动词、象声词的前缀的用法，是《周易》本经、《尚书》西周初期作品以及甲骨卜辞中所没有的。如此说来，《周易》本经的成书无疑应在《诗经·周颂》的上述作品之前。”^①

据廖先生考察，《易经》卦爻辞中的实词后缀有‘如’‘若’‘然’等。这三个实词‘若’在汉语史上出现最早。《易经》中‘若’作后缀有11例，分布广泛；《尚书》中有8例，但只见于《洪范》篇；《诗经》中有两例，但仅用在‘沃’后。以后的文献如《论语》、《孟子》中皆没有后缀‘若’出现。这说明‘若’作为后缀是上古汉语的一种早期用法，愈到后来，这种用法愈少。《周易》本经成书早，故其中的后缀‘若’出现的多，而且用法灵活。至《卫风》和《小雅》时代，‘若’的这种用法已基本趋于消失，偶尔出现可能仅仅是古语词的遗留”^②。如‘作’后缀，《易经》28见，《诗经》2见，《论语》28见，《孟子》、《荀子》中也有出现。但各文献之间情况并不相同，《易经》、《诗经》只用在单音词后，而《论语》有的用在单音词后，有的用在双音词后；《孟子》、《荀子》则全用在双音词后。另外，《易经》、《诗经》后缀‘如’不带语气词‘也’，《论语》、《孟子》、《荀子》则全部带‘也’。从汉语词汇发展史的角度说，《易经》和《诗经》显然属于同一时间区间，其他的则属于另一时间区间。而就《易经》和《诗经》的比较说，《易经》“如”所附加之词不是作谓语，就是作补语，而《诗经》却都是作状语。相较而言，《诗经》的表现方法要成熟得多。可见，《易经》的成书要早于《诗经》。“然”作后缀，《易经》中仅一见，《诗经》中7见，《论语》中10见，《孟子》中38见。此说明“然”作为后缀，萌芽于西周，至春秋战国遂成为一种普遍的现象。总之，“从上述《周易》本经的所有的前缀和后缀来看，凡是在《周易》本经中出现的新用法，都能在今文《尚书》的《商书》、《周书》或者《诗经》的《周颂》、《大雅》中找到，而《周易》本经中没

廖名春：《周易·经传与易学史新论》第214页。

同上注第215页。

有的用法 往往会在《诗经》那些产生较早的诗篇 甚至《周颂》中发现 这一事实说明:《周易》本经确实是西周初的作品”。^①

5.2.3 虚词运用的考察

这一部分,廖先生分四方面进行了讨论。首先,语气词的比较:就目前的研究结果而言 在甲骨文中 是否有语气词 尚无一定的说法。但语气词的大量使用 应该是后来的语言现象。“也”字是先秦汉语中出现频率最高的一个语气词。但甲骨卜辞中,“也”字没有出现,《尚书》、《易经》中也没有 而《诗经》却出现了 61 次,《左传》出现了 3578 次,《论语》326 次,《老子》13 次,《孟子》1214 次,《庄子》1661 次,《荀子》2670 次,《韩非子》2839 次,《战国策》2446 次。其中《诗经·大雅》中出现了 3 次,皆见于西周末年周厉王、周幽王时代的诗篇中。这表明“也”大约在周厉王时代才开始使用。其他如“矣”、“已”、“焉”、“乎”等字 也都表现了同样的特征。上述这些语气词 都在《尚书》、《诗经》等先秦典籍中数量不等地出现过。而《周易》本经却一个也没有 其情形同于甲骨文。这就告诉我们,《周易》本经的成书绝不会晚于上述典籍 否则 其时代表达语气的习惯就不能不影响到它”。^②

其次 指示词的比较 廖先生指出“是”、“斯”、“此”、“彼”这几个字是先秦指示词的代表。“此”字卜辞中虽有 但还未发现用作指示词,《周书》有 3 例,《诗经》有 86 例,《左传》207 例,《墨子》560 例,《孟子》112 例,《国语》76 例。从《周书》和《诗经·周颂》分别出现 3 例看,“此”作为指示词始于西周初。《易经》无“此”字 表明其成书年代比《周书》、《周颂》早。其他如“斯”、“是”、“彼”的情形也基本如此。上述 4 字,是先秦汉语中最主要的指示词,它们都萌芽于西周初期而盛行于春秋、战国。但再往上追溯到商代甲骨文 它们都还没有产生 在《周易》本经里 这 4 个字如果仅哪一个没有 并不太令人惊奇 问题是它们有 3 个没有 这绝不是偶然的”,如此看来,《周易》本经成书确实比《周书》、《周颂》还要早些 定它为殷末周初并不为过”。^③

廖先生在 介词“在”、“于”的比较 和 结构助词“攸”、“所”的比较 中也都得出了大致相同的结论 不再细作介绍。总之 通过前面的讨论 廖先生认为 上述几个方面 基本涵盖了《周易》本经语言的大部 其结果是很难用偶然性、任意性来解释

廖名春:《周易 经传与易学史新论》第 215—216 页。

同上注第 218 页。

同上注第 219—220 页。

的 只能归之于必然。语言的比较证明《系辞传》‘《易》之兴也 其当殷之末世 周之盛德’说法的可信。这和我们《周易》本经史籍和先秦两汉其他文献记载考察的结果是一致的。因此 将《周易》本经的成书定在殷末周初 应最为可信”。^①

廖先生言之凿凿，可惜笔者对文字学知之甚少。如果廖先生所言不虚，则对《易经》成书于殷末周初说 不啻是一强有力的证据。

5.3 从筮辞中的宗教思想看

除了文献学和语言学外，思想史的研究对于确定一部著作的成书年代，也不失为一种行之有效的方法。不少学者已经指出，《易经》中的思想与周初的意识形态基本一致。^②但论证稍嫌简略，本节就以殷周之际的思想变革及周初思想的特征为参照 讨论《易经》思想的时代特征。

5.3.1 西周初期的思想特征

殷周之际，思想界发生大变革，周公根据政治需要和本民族的文化传统，“损益”殷礼”建构了适合周初社会需要的宗教思想。笔者曾借用《庄子·天下篇》中的话 将其特点概括为“以德为本 以天为宗”。并对比殷周思想之异同 分别讨论了周公对“德”与“天”的认识。^③而《易经》这部书也恰恰体现了这个时代的思想特征。就形式而言，《易经》本为占筮典籍 筮与卜虽同为古老的占术 但二者又有本质的差别。朱伯崑先生曾对此作出比较，非常发人深思：

其一，龟卜所依据的象即卜兆，乃自然成纹，无逻辑的结构。而占筮所依据的卦象，由奇偶二画或阴阳二爻排列组合而成，基于数学的演绎法则，即 $2^3 = 8, 2^6 = 64$ 。而且八卦和六十四卦又分别为四个对立面和三十二个对立面，既相对称 又相转化 即当某爻变为其相反的一爻 如之卦说 此卦即转化为彼卦。因此卦象具有逻辑思维和逻辑的结构。

其二，卜法求得其龟兆，凭钻孔火烤，唯听命于偶然。而筮法求得其卦象，靠蓍草数目的推算，而推算的过程又具有一定的程序，有其法则可以遵循。

廖名春：《周易 经传与易学史新论》第 223 页。

② 参见朱伯崑：《易学哲学史》第一卷 第 21 页 刘宝才：《先秦文化散论》第 129 页。

杨庆中：《先秦儒家哲学探源》 中国人民大学博士论文 1995 年，第二章。

其三，卜法中的卜辞，只是将所谓天神的启示记录下来，实际上出于卜者的神秘的直觉。而筮法则依《周易》一书中的卦爻象和卦爻辞所说的事项，推论所问之事的吉凶，具有类推逻辑思维的因素。

其四，卜辞中关于吉凶祸福的断语 或为“受佑”或为“不受佑”吉凶界限分明，而不可改变。而《周易》中的卦爻辞，就其吉凶断语说，增加了“悔”、“吝”、“咎”、“无咎”等表示筮得之卦，虽不吉利，但通过问者的自我反省或警惕，可以转祸为福，化凶为吉。所以卦爻辞中许多文句含有劝戒之义，反映了先民求生的志向及其经验教训。而且有些文句 近于诗歌 可同《诗经》中的诗句相媲美。^①

根据以上四点 朱先生认为，《易经》作为上古时代算命的典籍 强调人的努力和智谋，不是一切听命于天启，显然是先民理性思维发展的产物。总之一句话，就是与龟卜相比，《易经》既重“鬼谋”更重“人谋”。此与前述周人之“以德为本 以天为宗”的思想完全一致。

当然，朱先生谈到的筮法，是比较成熟的筮法，是经过文王父子演绎后的《易经》中的筮法。就发生学的意义说 筮的起源可能不晚于龟卜。传统以为“巫咸作筮”（《世本·作篇》）巫咸是商王太戊时臣。若依此说 筮当产生于商代。但据《周礼·筮人》：“筮人掌三易以辨九筮之名。……一曰巫更 二曰巫咸 三曰巫式 四曰巫目 五曰巫易 六曰巫比 七曰巫祠 八曰巫参 九曰巫环 以辨吉凶 凡国之大事，先筮而后卜。”可知筮有多种，“巫咸”仅其一家而已。如此看来 筮之起源当比巫咸更早，至少在殷商时期卜与筮是同时存在的了，这在殷商考古中已经得到证明。^②不过 龟卜与筮占虽然并行 二者地位却又不同。所谓“筮短龟长”或“筮轻龟重”，认为卜比筮更为重要。^③

既然如此，筮占为什么在殷周之际又特别受到了文王父子的重视呢？考其原因 固然与周人偏居西岐 很少得到龟甲有关。如殷人作为邦国盟主 地域广阔 财物丰足，又有各国进贡，所以有条件较多地运用比较贵重的甲骨进行占卜。据今人李学勤先生的研究，殷墟的卜甲多来自贡纳，有的龟种产于南方，甚至个别来自南

朱伯崑：《朱伯崑论著》 沈阳出版社 1998 年版 第 589 页。

参见张初、刘雨：《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》。

参见李学勤：《周易经传溯源》 第 136 页。

洋地区。这是偏居西方的周人所无法享受得到的，因而他们更多地利用筮占。^①但这恐怕只是原因之一，由上述殷周之际的思想变化不难推测，文王父子倾心于《易经》的编著，还应与他们看到了筮法本身所蕴含的逻辑思想有关。可以说，其总结各类筮法 编撰《易经》 恰恰说明了他们对于传统宗教——天人（神人）关系问题的新理解。“正是在周代，《易》逐渐具有越来越丰富的义理的内涵 终至超出了作为卜筮之书的本来性质”。^②关于这一点，在下面的分析中将进一步得到证明。

5.3.2 卦爻辞所反映的神鬼信仰

先将有关的材料汇集于下：

自天佑之 吉无不利（《大有》上九）
拘系之 乃从维之 王用享于西山（《随》上六）
盥而不荐 有孚颙若（《观》）
藉用白茅 无咎（《大过》初六）
王假有家 勿恤 吉（《家人》九五）
睽孤 见豕负途 载鬼一车。先张之弧 后说之弧。匪寇 婚媾。往遇雨则吉（《睽》上九）
有孚 元吉 无咎 可贞 利有攸往。曷之用 二簋可用享（《损》）
或益之十朋之龟 弗克违 永贞吉。王用享于帝（《益》六二）
亨 王假有庙 利见大人。亨 利贞 用大牲吉 利有攸往（《萃》）
引吉 无咎 孚乃用于禴（《萃》六二）
孚乃利用禴 无咎（《升》九二）
王用享于岐山 吉 无咎（《升》六四）
困于酒食 朱紱方来 利用享祀。征凶 无咎（《困》九二）
劓刖 困于赤紱 乃徐有说。利用祭祀（《困》九五）
亨 震来 00 笑言哑哑。震惊百里 不丧匕鬯（《震》）
亨 王假之 勿忧。益日中（《丰》）
巽在床下 用史巫纷若 吉 无咎（《巽》九二）

参见李学勤：《周易经传溯源》 第 136 页。

同上注 第 152 页。

王假有庙。利涉大川 利贞(《涣》)

豚鱼 吉。利涉大川 利贞(《中孚》)

东邻杀牛 不如西邻之禴祭 实受其福(《既济》九五)

由上述材料可以看出 在《易经》卦爻辞中“天”(这里指至上神意义的天)“帝”各出现一例《大有》上六《益》六二),鬼”一例《睽》上九),庙”4例《家人》九五爻辞,《萃》、《丰》、《涣》之卦辞),禴祭”3例《萃》六二《升》九二《既济》九五)西山(岐山)2例《随》上六《升》六四),享祀”1例《困》九二),祭祀”1例《困》九五),“史”、“巫”各一例《巽》九二)涉及祭祀而没有名目者 5例《大过》初六爻辞,《损》、《萃》、《震》、《中孚》之卦辞)与祭祀有关的器皿牲牢有鬯(《观》卦辞),白茅(《大过》初六)二簋(《损》卦辞)大牲(《萃》卦辞)匕鬯(《震》卦辞)豚鱼(《中孚》卦辞)秬(《既济》卦辞)等。总结以上材料 不难得出如下结论:

5.3.2.1 天帝信仰十分明确

先从分疏《大有》上九、《益》六二爻辞说起。《大有》上九:“自天佑之 吉无不利。”意思是说 获得上天的佑助 自可吉无不利。《大有》卦的主旨 用张立文先生的话说,是通过大丰收来说明社会及人们的面貌:“丰收总是吉祥的喜事。于是开始便亨通。天子为了庆祝丰收,将要宴享诸侯。……由于丰收,人们便‘大车以载’载着丰收的果实或喜庆的人们出门 都不会有灾患 因为仓廩实 衣食足 人们便知廉耻荣辱 毋需去干那不道德的事 所以‘无交害’人与人之间就不会互相贼害 甚至在艰难之时 可互相帮助 而免去灾患。人与人的关系可得到改善,一些邪曲之事和不正派的人也受到社会的排斥,社会风尚便会得到改变。于是人们都‘厥孚交如 威如’人们诚信而明察 威严又可畏 社会安定 人民乐业。但是 人们把大丰收不是看成自身的奋斗 而是看成天的保佑。”^①

张先生的描述 或许有夸张、理想的成分 但主旨应该不差。^②看来,《大有》卦的最后一爻——上六爻系以“自天佑之 吉无不利”之辞 颇有总结全卦 把大丰收的原因归结为“自天佑之”的意思。它一方面表示了对天神的敬畏,一方面表示了对天神的感谢赞美,一方面还体现了笼者因得到‘天助’而自信和自豪。《益》六二:

张立文:《白话帛书周易》第457页。

又请参看高亨:《周易古经今注》第202页。

“王用享于帝。”享”献物以祭之义”。①“王用享于帝”即王献物以祭帝神。此外，《随》上六的“王用享于西山”，《升》六四的“王用享于岐山”也均是献物以祭之义。不过，《益》六二，《升》六四中的“王”没有明指 不知何人。而《随》上六“拘系之 乃从维之 王用亨于西山”中的“王”学者多认为是指文王。《左传》襄公三十一年：“纣囚文王七年 诸侯皆从之囚 纣于是乎惧而归之。”今本《竹书纪年》：“帝辛二十三年囚西伯于羑里 二十九年释西伯。”此事又见于《战国策·赵策》、《尸子》（《御览》四八六引）、《韩非子·难二篇》、《吕氏春秋·首时篇》、《淮南子·泛论篇》、《道应篇》，以及《史记·殷本纪》、《周本纪》等。高亨先生据此认为“殆信有之事”并指出：“《周易》此文拘系之，谓纣囚文王于羑里也。从维之，谓放归于周也。亨即享字。王用享于西山 谓文王归周以为赖神之庇佑 得免于难 因享祭于西山以报之也。”②

又，《随》上六，《升》六四只言“享于西山（岐山）”未言所祭何神。而由享祭的地点“西山（岐山）”当是祭祀天帝。《礼记·祭法》：“燔柴于泰坛 祭天也。”陈澧注：“泰坛 即圆丘。”杨按 先民祭天 场所往往比较特殊 最主要的场所是高山。如五岳之一的泰山，就是上古帝王祭天的主要场所。据《史记·封禅书》记载 到泰山上祭天，始于伏羲氏之前的无怀氏。③ 之后 伏羲氏、神农氏、黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜、禹、商汤、周成王等都曾到泰山上祭天。“泰坛”可能即由此风俗演化而来。以此观之，“王用享于西山”当是享祀天帝。天帝信仰 是殷周之际殷人和周人的共同信仰。④ 卦爻辞中将“丰年”归结为“自天佑之”又数次言到“享于帝”“享于西山”，表明卦爻辞中的天神信仰与殷周之际的宗教观念是十分一致的。又据著名学者谢维扬先生的研究：

全部《易经》筮辞中“天”字出现七次 除少数是指天空或自然以外 全都具有指某种至高的秩序的含义。《乾·九五》爻辞：“飞龙在天”，《明夷·上六》爻辞：“初登于天”，《中孚·上九》爻辞：“翰高飞 音登于天”这里的“天”都是指君子位或最高境界。《大有·上九》爻辞：“自天佑之 吉无不利”则显然接受了

高亨：《周易古经今注》第 111页。

同上注第 213页。杨按 张立文先生对此颇持异说 认为此“王”系泛指周王 《白话帛书周易》第 432页。笔者以为 联系到整句爻辞 当以高说为是。

③ 《史记》第1361页。

笔者认为 周公东征之前 其宗教思想与殷人并无大的区别 见拙著《先秦儒家哲学探源》第二章。

以天指最高神秘权力的用法。①

谢先生的研究结果，似能对上述结论提供某些补充。

5.3.2.2 人鬼信仰很受重视

如《睽》上九：“睽孤 见豕负途 载鬼一车。先张之弧 后说之弧。匪寇 婚媾。往遇雨则吉。”《礼记·祭法》：“万物死皆曰折 人死曰鬼。”《说文》：“人所归为鬼。”《释言》：“鬼之为言 归也。”又《礼记·祭义》载孔子与弟子论鬼神曰：“宰我曰：‘吾闻鬼神之名 不知其所谓。’子曰：‘气也者 神之盛也。魄也者 鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土。其气发扬于上为昭明。焄蒿蕤伦 此百物之精也 神之著也。’”照孔子的解释 众生死后 其气发扬上升 活着的人往往看不到听不到 但这些气常在人的左右 可以感动乎人 以显示其存在；也可以在祭祀时回到祭祀者的面前，享承祭祀。陈来先生认为，孔子重祭，其说法应反映了周人对鬼神的看法。② 以此看来 通俗一点说 所谓‘鬼’就是人死后的灵魂。《睽》上九爻辞‘载鬼一车’虽属错觉 但表明在当时 人鬼信仰是十分盛行的。这一点从四条“王假有庙”的卦辞或爻辞中亦可以得到进一步的证实。“庙”，《说文·广部》：“庙 尊先祖儿也。”段玉裁注：“古者庙以祭先祖，……”朱峻声《说文通训定声》：“周制天子七庙，……诸侯五庙 大夫三庙 士一庙。……”可见，庙是祭祀先祖——人鬼——的主要场所。爻辞中多次出现‘王假有庙’的记载《家人》九五，《萃》、《丰》、《涣》之卦辞 表明《易经》的时代 人鬼信仰是十分流行并很受重视的。证之以《诗经》 则其人鬼祭祀之隆重亦可跃然纸上，《诗经·周颂·清庙》曰：

于穆清庙，肃雍显相。
济济多士，秉爇之德。
对越在天，骏奔走在庙。
不显不承，无射于人斯。

谢维扬：《至高的哲理》 生活·读书·新知三联书店 1997年版 第149页。

陈来：《古代宗教与伦理》 第131页。

这是周初统治者祭文王于宗庙的诗。大意是说：

在那庄严深沉的清庙中
助祭的人儿严肃恭敬
参祭的人群队列齐整
缅怀文王的伟绩丰功
遥对着先王在天的神灵
人们在庙中狂热地疾行
沐浴着来自天上的灵光
仰望不已 永无止境

可见周人对祖神的崇拜是何等的严肃而热烈。《易经》之‘王假有庙’或许就是这样的情形吧！

5.3.2.3 祭祀形式多种多样

《易经》乃筮占专书 非祭祀之书 但其中涉及到的祭祀形式 也颇具启发意义。除前述‘享祭’外 如‘禴祭’，《周易集解》引虞翻曰：“禴 夏祭也。”^①《萃》六二“孚乃利用禴。”《释文》：“殷春祭名 马、王肃同。郑云 夏祭名。”《尔雅·释诂》：“禴 祭也。”《尔雅·释天》：“夏祭曰禴。”^②《诗·小雅·天保》：“禴祠烝尝。”《毛传》：“夏曰禴。”《周礼·夏官·大司马》：“献禽以享禴。”郑注：“禴 宗庙之夏祭也。”《白虎通义·宗庙》：“夏曰禴者 麦熟进之。”^③而王弼《周易注》：“禴 殷春祭名也。”^④《周易集解》引崔觐：“禴 殷春祭之名。”^⑤张立文先生据李道平《周易集解纂疏》认为殷历、周历有差 殷三月为周四月 故殷春祭为周夏祭。并指出 此种祭祀可用麦菜 亦可用禽 也可用豕等牲。^⑥其他如《观》卦之所谓“盥”（祭祀时洗手灌酒于地以迎神），《震》卦之所谓“匕鬯”（祭器），《大过》初六之“藉用白茅”以及“西山”、“庙”等都隐约表现出了当时的祭祀形式的复杂和祭祀活动的频繁。

潘雨廷点校：《周易集解纂疏》第412页。

徐朝华：《尔雅今注》南开大学出版社1987年版第42、210页。

吴则虞点校：《白虎通疏证》中华书局1994年版。

楼宇烈：《王弼集校释》第445页。

潘雨廷点校：《周易集解纂疏》第533页。

⑥ 张立文：《白话帛书周易》第209-210页。

5.3.2.4 “德”性价值正在凸显

在《易经》有关祭祀的卦爻辞中,一个值得注意的现象是“德”性价值正在受到重视。如《损》:“二簋可用享。”簋,内圆外方的盛黍稷的祭器。金景芳先生指出,享祀之礼,最多的用八簋,一般的用四簋,最少的用二簋。卦辞说“二簋可用享”,主要是为了强调诚敬乃享祀之礼的根本。“意谓享祀之礼不在供物多少,只要心存诚敬,即便最简约的二簋,也可以用以享祀‘上帝鬼神’。”^①又如《中孚》:“豚鱼吉。利涉大川,利贞。”张立文先生注引王引之曰:“豚鱼者,土庶人之礼也。……豚鱼乃礼之薄者,然苟有忠信之德,则人感其诚而神降之福。故曰‘豚鱼吉’,言虽豚鱼之荐亦吉也。”^②又如《既济》九五:“东邻杀牛,不如西邻之禴祭,实受其福。”王弼《周易注》:“牛,祭之盛者也。禴,祭之薄者也。……祭祀之盛,莫盛修德,故沼沚之毛,蘋蘩之菜,可羞于鬼神。故‘黍稷非馨,明德惟馨’。是以‘东邻杀牛,不如西邻之禴祭,实受其福’也。”^③《礼记·坊记》引《易》此文,郑注:“东邻,谓纣国中也。西邻,谓文王国中也。”而金景芳等先生认为,东邻西邻不过是用以指代两种不同的祭祀而已,一种是用大牲的盛祭,盛祭可以致福但不一定能致福;另一种是用黍稷沼毛的薄祭,薄祭也可以致福但不一定能致福。致福与否关键不在于祭祀的盛与薄,而在于主祭之人是否心怀诚敬。^④总之,不管“东邻”“西邻”具体何所指,但目的都是强调祭祀中的“德”性地位。正如戴琰璋先生所说:“为什么杀牛用大牲的祭典反而不及禴祭呢?这是由于作者认为祭祀的效果取决于当事人品德的高低,不取决于祭品的厚薄。”^⑤由此不难看出,在《易经》有关祭祀的卦爻辞中,祭祀主体的“德”与祭祀对象的“福”是密切联系在一起的。这正反映了周初“以德配天”的宗教思想。

5.3.3 卦爻辞中的“德”性意识

《易经》不但在有关祭祀的卦爻辞中凸显了“德”性价值,其他卦爻辞中也大量涉及主体修养、道德意识等问题。可以说,在《易经》中,靠反省自我,加强品德修养而转化吉凶祸福的观念十分强烈。而这一点正好与周公“天不可信”,“惟人”(《尚书·君奭》)的思想观念相表里。关于此问题,可从主体修养和政治理念两方面表现

金景芳、吕绍纲:《周易全解》第285-286页。

张立文:《白话帛书周易》第546页。

楼宇烈:《王弼集校释》第527页。

金景芳、吕绍纲:《周易全解》第286页。

戴琰璋:《易传之形成及其思想》[台北:文津出版社,1989年版]第27页。

出来。

5 3.3.1 主体修养层面的‘德’性意识

就主体修养的层面说,《易经》主张奋勉、敬慎、谦卑、诚信。例如:

君子终日乾乾 夕惕若厉 无咎(《乾》九三)

括囊 无咎无誉(《坤》六四)

入于穴 有不速之客三人来 敬之 终吉(《需》上六)

履虎尾 愬愬 终吉(《履》九四)

无交害 匪咎。艰则无咎(《大有》初九)

谦谦君子 用涉大川 吉(《谦》初六)

鸣谦 贞吉(《谦》六二)

劳谦 君子有终 吉(《谦》九三)

无不利 撝谦(《谦》六四)

晋如愁如。贞吉 受兹介福于王母(《晋》六二)

介于石 不终日 贞吉(《豫》六二)

不远复 无祇悔 元吉(《复》初九)

履错然 敬之 无咎(《离》初九)

亨 无咎 利贞 利有攸往(《恒》)

不恒其德 或承之羞 贞吝(《恒》九三)

不节若 则嗟若 无咎(《节》六三)

安节 亨(《节》六四)

干节 吉 往有尚(《节》九五)

豚鱼 吉。利涉大川 利贞(《中孚》)

繻有衣袽 终日戒(《既济》六四)

上举《乾》卦九三爻辞 是劝人勤勉不倦 因时而动之义。“乾乾”,《吕氏春秋》高诱注:“乾乾 进不倦也。”惕”,《广雅·释诂》:“惕 惧也。”《说文》:“惕 敬也。”传统以为,“夕惕若厉”是指到了傍晚仍敬慎惕惧,若有危厉。今人廖名春先生则认为,“惕”者“息”义 爻辞的意思是 君子日则黽勉 夕则安闲休息 虽处危境 亦可无咎。

并指出这是强调因时而乾乾，因时而止息。^① 廖先生此解与《文言传》所谓“乾乾因其时而惕”、“终日乾乾”与“与时偕行”的解释贯通一气，深得其师兄——著名易学家吕绍纲先生的认肯，认为“‘惕’字训诂解决了，今本易传、帛本易传对乾九三爻辞的解释就一目了然了”。^② 如此看来，《乾》卦九三爻辞是告诫人们要勤勉不倦，因时而动，如是则可转危为安。这种观念，无疑体现了对主体的德性及能动性的重视。

上举《需》上六、《履》六四、《离》初九中都有“敬”字，是劝勉人们敬慎恐惧，提高警惕之义。如《需》上六：“入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉。”《释文》：“速，马云：召也。”“不速之客”即不召而至之客。不召而至，事有突然。但爻辞指出“敬之终吉”，即“含辱忍让，敬而待之，不与之争”，则“可化险为夷，从困境中走出”。^③ 又近人闻一多先生训“敬”为“愍”，乃戒备之义，^④ 于意亦通。总之，爻辞是强调对于突发事件，只要措施得当，亦能获得好的结果。又如《履》九四：“履虎尾，愬愬，终吉。”“履”踩。“愬愬”，《释文》：“子夏传云：‘恐惧貌。’”踩着老虎的尾巴，无疑是十分危险的事。但爻辞认为，只要恐惧谨慎，仍可获得吉祥。又如《离》初九：“履错然，敬之，无咎。”“错然”，王弼《周易注》：“敬慎之貌也。”孔疏曰：“警惧之状，其心未宁，故错然也。”爻辞的意思是说，践行事务敬慎不苟，而又有所警惕，则无咎害。上述三条爻辞都强调敬慎谨慎，并认为如此行事可免灾获吉，说明吉凶悔吝并非全然听命于上帝的安排，与人的行为也有直接的关系。

上举《坤》六四、《大有》初九、《豫》六二、《复》初九、《晋》六二等，是劝勉人们谨慎自守，加强修养意识。如《坤》六四：“括囊，无咎无誉。”高亨先生注曰：“括囊者，束结囊口也。束结囊口，则内无所出，外无所入，人之于事不问不闻，有似于此。于事不问不闻，则无咎无誉。”^⑤ 此谨慎自守之义也。又如《大有》初九：“无交害，匪咎，艰则无咎。”“无交害”，不交往若祸。爻辞认为，不交往若祸，就不会发生危害。亦谨慎以自处之义。又如《豫》六二：“介于石，不终日，贞吉。”“介于石”，犹言坚于石也。^⑥ “不终日”，孔子释之曰：“知几者其神乎！……几者动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。”（《系辞上传》）可见，此句爻辞亦是劝勉君子刚强知

廖名春：《周易·经传与易学史新论》第7-8页。

② 同上注“吕绍纲序”。

金景芳、吕绍纲：《周易全解》第75页。

闻一多：《周易义证类纂》，《闻一多学术文钞·周易与庄子研究》巴蜀书社2003年版第61页。

高亨：《周易古经今注》第168页。

⑥ 同上注第207页。

“几”之义。它如《复》初九：“不远复 无祇悔 元吉。”王弼《周易注》：“不远而复 几悔而反 以此修身 患难远矣。”^① 也表明修身远患是卦爻辞所特别看重的。

上举《谦》卦爻辞《节》卦爻辞《恒》卦爻辞是劝勉人们谦卑节制恒之以德之义。如《谦》初六：“谦谦君子 用涉大川 吉。”谦谦”谦而又谦。《象传》曰：“‘谦谦君子 卑以自牧也。’意即用谦卑来制约自己。《谦》六二：“鸣谦 贞吉。”高亨先生注曰：“鸣谦即名谦 谓有名而谦 即有令闻广誉 而自以为不克当也。”《谦》六三：“劳谦 君子有终 吉。”高先生注引《周礼·司农》：“事功曰劳。”认为“有功劳而不自伐，是为劳谦。”^②《谦》六四：“无不利，撝谦。”张立文先生注：“撝为推举、施布 所到之处”之义。“撝谦”则指“世人推举而又谦虚 布施于人而又谦虚或处处谦虚”。^③ 上述《谦》卦诸爻辞 虽因爻位不同而表现形式各异 但中心思想只有一个 就是“谦卑”。《节》卦六三、六四两爻主要提示节制的意义。《节》六三：“不节若 则嗟若 无咎。”“不节”，不节制。“嗟”，嗟叹伤悔。^④ 爻辞认为 人能因嗟叹而知悔 自可免于灾患。《节》六四：“安节 亨。”金景芳先生说：“所谓安节 不是勉勉强强以为节 是循乎成法 制节谨度以为节。……故不但有节 且为安节。”^⑤ 爻辞认为“安节”则“贞吉”。此外《节》卦中还讲到了“甘节”、“苦节”等等 均表明节制作为一种品德修养 对人十分重要。它如《恒》卦九三：“不恒其德 或承之羞 贞吝。”也分明体现了对德的重视。

以上所引卦爻辞，侧重于体现主体的修养意识。这种意识与周公的思想是十分吻合的。如周公曾告诫他的侄子成王说：

呜呼！继自今嗣王，则其无淫于观于逸，于游于田，以万民惟正之供。无皇曰，今日耽乐。乃非民攸训，非天攸若，时人丕则有愆。无若殷王受之迷乱，酗于酒德哉！（《周书·无逸》）

“嗣王”指成王。“皇”，汉石经作“兄”，即况。“攸”，所。“训”，典式、榜样。“时”，

楼宇烈：《王弼集校释》第 337 页。

高亨：《周易古经今注》第 205—206 页。

张立文：《白话帛书周易》第 328 页。

黄寿祺、张善文：《周易译注》第 491 页。

⑤ 金景芳、吕绍纲：《周易全解》第 414 页。

是这“愆”过错。意思是说 继承先王的君主 不可沉迷于台榭、安逸、游玩、田猎之乐。要认真从事治理人民的政务。万不可认为“今天先享受享受再说”，这样就不是万民的榜样，就不是顺从天意了，这样的人就是犯了大错误。句中的“无淫于观于逸 于游于田”与上举《易经》卦爻辞中体现出来的品德修养意识是如出一辙的。

5.3.3.2 政治层面的‘德’性意识

就政治理念的层面说，《易经》主张诚信、忧患、明察、谦虚、任用君子、广泛和同、赏罚分明等。例如：

有孚 窒惕 中吉 终凶。利见大人 不利涉大川（《讼》）
大君有命 开国承家 小人勿用（《师》上六）
有孚挛如 富以其邻（《小畜》九五）
休否 大人吉。其亡其亡 系于苞桑（《否》九五）
同人于门 无咎（《同人》初九）
同人于宗 吝（《同人》六二）
公用享于天子 小人弗克（《大有》九三）
鸣谦 利用行师 征邑国（《谦》上六）
知临 大君之宜 吉（《临》六五）
观国之光 利用宾于王（《观》六四）
康侯用锡马蕃庶 昼日三接（《晋》）
众允 悔亡（《晋》六三）
王臣蹇蹇 匪躬之故（《蹇》六二）
有孚惠心 勿问元吉 有孚惠我德（《益》九五）
萃有位 无咎 匪孚 元永贞 悔亡（《萃》九五）
井渫不食 为我心恻。可用汲 王明 并受其福（《井》九三）
悔亡 有孚改命 吉（《革》九四）
高宗伐鬼方 三年克之 小人勿用（《既济》九三）

上举材料，《讼》卦辞《小畜》九五《泰》六四《益》九五《萃》九五爻辞等均体现了“诚信”在政治活动中的意义。如《讼》卦：“有孚 窒惕 中吉 终凶。利见大人 不利

涉大川。”讼”，《释文》：“讼 争也。郑云：‘辩财曰讼’。”孚”，《释文》：“孚 信也。”“窒惕”张立文注：“谓恐惧警惕。”^①卦辞的意思是 讼 既要心怀诚信 亦要恐惧警惕 争讼过程之中虽有吉祥 但终是凶险。这是主张‘打官司’要有诚信 要有惕惧，因为争讼毕竟不是好事（终凶）可见，卦名叫讼 不是鼓励人们争讼 而是希望人们息讼。息讼最好 迫不得已而讼 也要以‘有孚窒惕中’为吉”。^②又如《小畜》九五：“有孚挛如 富以其邻。”孚”诚信。“富以其邻”，《周易集解》引虞翻：“以及也。”^③《周易程氏传》：“五以中正居尊位 而有孚信 则其类皆应之矣 故曰挛如 谓牵连相从也。……五以居尊位之势，如富者推其财力与邻比共之也。”^④这是主张诚信待邻 共同富裕 《象传》：“‘有孚挛如’ 不独富也。”又如《益》九五：“有孚惠心 勿问元吉 有孚惠我德。”金景芳解释说：“有孚 心存至诚而为人所信。惠心 惠民之心。惠我德 民惠我之德。”^⑤爻辞的意思是 诚信惠民 民亦诚心惠之 大吉大利。这是主张以诚待民 民必爱之。又如《萃》九五：“萃有位 无咎 匪孚 元永贞，悔亡。”萃”，会聚。“有位”地位尊贵。“匪孚”信誉度不高。“元永贞”永远守正，以德服人。这是主张在人们对自己还不了解之时，要以诚得人。总之，上引材料 或讲以诚息讼 或讲以诚待邻 或讲以诚惠民 或讲以诚得民 体现了《易经》作者重‘诚’的政治理念。

上举《否》九五：“休否 大人吉。其亡其亡 系于苞桑。”体现了安而不忘危的忧患意识。对于这句爻辞 孔子有一个解释：“危者 安其位者也 亡者 保其存者也；乱者 有其治者也。是故君子安而不忘危 存而不忘亡 治而不忘乱 是以身安而国家可保也。《易》曰：‘其亡其亡 系于苞桑。’”（《系辞下传》）意思是说 凡是倾危的，都曾经逸乐安居其位 凡是灭亡的 都曾经自以为长保生存 凡是败乱的 都曾经自恃万事整治。因此，君子安居而不忘倾危，生存而不忘灭亡，整治而不忘败乱。这样才可以自身安全而国运常新。所以《周易》中说：“（心中时时自警）将要灭亡、将要灭亡 就能像系结于丛生的桑树一样安然无恙。”高亨先生认为 孔子的解释“得其旨矣”。^⑥《易经》号称忧患之作 此爻所说 充分体现了《易经》作者居安思危的政

张立文：《白话帛书周易》第 46 页。

金景芳、吕绍纲：《周易全解》第 76 页。

潘雨廷点校：《周易集解纂疏》第 152 页。

王孝鱼点校：《二程集》第 747 页。

金景芳、吕绍纲：《周易全解》第 298 页。

⑥ 高亨：《周易古经今注》，第 199 页。

治理念。

其他如《同人》初九：“同人于门 无咎。”《同人》六二：“同人于宗 吝。”则体现了作者广泛和同的政治理念；《师》上六：“大君有命 开国承家 小人勿用。”《大有》九三：“公用享于天子 小人弗克。”《既济》九三：“高宗伐鬼方 三年克之 小人勿用。”则体现了作者任人唯贤的政治理念。……应该说 这些思想 与周公或周初的政治思想是十分吻合的。如：

封 予不惟若兹多诰。古人有言曰：“人 无于水监 当于民监”。今惟殷坠厥命 我其可不监 抚于时（《周书·酒诰》）

这是周公告诫其弟康叔的话，叫他把臣民当作镜子，吸取殷商灭亡的历史教训。这种忧患意识，无疑体现了周初统治者的政治理念。又如：

惟乃丕显考文王 克明德慎罚 不敢侮齔寡 庸庸 衎衎 显民（《周书·康诰》）

这是说 只有我们的文王能够崇尚德教 慎用刑罚 不欺侮那些无依无靠的人 任用那些应当受到任用的人，尊敬那些应当受到尊敬的人，镇压那些应当受到镇压的人。并让庶民了解他的治国之道。文王是这样的伟大，作为他的子孙，也要效法他的崇高的行为；“绍闻衣德言 往敷求于殷先哲王 用保乂民（同上）”“绍”继。“衣”同依、依照。“敷”普遍。“乂”治。意即继承文王的传统 依据他的德教 广泛寻求殷商先哲的统治之术，来畜养治理臣民。周公还特意提到用刑的问题：

敬明乃罚。人有小罪 非眚 乃惟终 自作不典 式尔 有厥罪小 乃不可不杀。乃有大罪 非终 乃惟眚灾 适尔 即道极厥辜 时乃不可杀（同上）

“眚”，省，悔过。“式尔”故意那样作。“灾”通哉。“适”，偶尔。“辜”罪。意思是说 执行刑罚也是体现德政的重要方面 千万要慎重 人犯有小罪 如果不是偶然的过失 而又怙恶不悛 明知故犯 他的罪虽小 却不可不杀。相反 人有大罪 如果是出于无心的过失 而偶然犯法 又不是惯犯 并且又能交代自己的罪行 这样的人就

不可杀。周公的这些‘明德慎罚’的政治主张 与前引《易经》卦爻辞中所体现出的政治理念，也是比较一致的。

总之，由这种思想上的对比不难发现，《易经》卦爻辞中所体现出来的宗教信仰“德”性意识 政治理念等 与周初统治者的思想观念十分吻合。而特别值得注意的是，《易经》卦爻辞虽然对人的品德修养十分注重 对于品德修养与吉凶转化的关系多有提示 但其对天神的信仰却坚定不移“自天佑之 吉无不利”），^① 这与周公的思想如出一辙。^② 此表明，《易经》的成书 当在西周初年。

^① 《大畜》上九：“何天之瞿 亨。张立文先生译为：“天有什么可怕的，〔知此道理〕便可通达。”（《白话帛书周易》第 102 页）而高亨先生则认为 此句的意思是“筮遇此爻 实受上天之庇荫”（《周易古经今注》第 236 页），似以高说为是。

关于周公的思想 可参看陈来：《古代宗教与伦理》第五章的相关内容。

第 6 章

《易经》一书的性质

关于《易经》一书的性质 传统经学虽然没有绝对统一的说法 但主流的观点, 仍是认为《易经》出自圣人之手 是讲哲理的书。上世纪初 由于反传统成为主潮, 有学者便专门以怀疑经学成说为己任 于《易》则试图 破坏其伏羲神农的圣经的地位而建立其卜筮的地位'^① 于是,《易经》究竟是一部什么性质的书 始成为说《易》者首先必须 表明立场' 的问题 以至于到了上个世纪 90 年代 仍有学者把认定《易经》的性质问题 当作研究《易经》的首要问题。^②

二十世纪以来 对于《易经》一书的性质 学者认识不一 有人认为它是讲筮占的书, 有人认为它是讲哲理的书, 有人认为它是讲历史的书, 有人认为它是讲天文学或数学的书 还有人甚至说《易经》是一部电子计算机。^③ 可见 人们的理解 差异很大。但大体而言 以筮占书、哲学书、历史书三种观点最有影响 本章即围绕这三种观点 讨论《易经》的性质。

6.1 《易经》为哲学书

视《易经》为哲学书 始于春秋末期的孔子。据帛书《易传》可知 孔子“老而好易 居则在席 行则在囊”。但孔子的好《易》“与史巫同途而殊归”, 非安其用 而

顾颉刚:《古史辨》 第三册,“自序”第 1 页。

吕绍纲:《周易阐微》 吉林大学出版社 1990 年版 第 22 页。

③ 朱伯崑:《朱伯崑论著》 沈阳出版社 1998 年版,第 585 页。

乐其辞”所谓“观其德义耳”(帛书《易传·要篇》)。孔子的这种解《易》思路对后世影响很大,《易传》便据此视《易经》为圣人“极深研几”的哲学宝典:“《易》与天地准,故能弥纶天地之道。仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽冥之故。原始反终,故知死生之说。精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状”(《系辞上传》);“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道也”(《系辞下传》)。传统易学基本上都是沿着此一思路来理解《易经》的。

6.1.1 筮卦、《易》与哲学的起源

《易传》对《易经》性质的定位,在上世纪以来的易学研究中影响仍然很大。特别是主张“以传解经”的学者(参见本书第十一章)虽不否认《易经》本为筮占之书,但强调卜筮不过是它的死的躯壳,哲学才是它的本质,因而主张应从哲学的角度来解释《易经》。如著名易学家金景芳先生指出:“《周易》是历史的产物,是人类在具体历史条件下长期发展的结果。论其形式,不可否认,是陈旧的、落后的卜筮的形式,而其内容在当时却是新生的、先进的哲学内容。这个具有旧的卜筮形式与新的哲学内容的矛盾的统一体,就是《周易》一书的本质特点”;“《周易》的内容与其形式的这一矛盾,指明这个哲学的未成熟性,它标志着认识的历史正发展到一个新的阶段——由卜筮向哲学过渡的阶段。哲学出现了,卜筮虽然不能即终止其流行,而且还要在很长时间内流行,但是,它已丧失了统治地位,仅以残余的形态存在着,它降为社会里多余的废物,它全是反动的东西,毫无积极意义可言”。^①金先生的理由是:

首先,卜筮能产生哲学。

《易》源于筮,是金先生多年来一直坚持的一个观点,而《易》本筮占之书,也是学界普遍的看法。那么,是不是沾了筮占的边儿,就与哲学无缘了呢?为了解决这一问题,金先生首先讨论了卜筮能否产生哲学的问题。金先生非常鲜明地指出:“卜筮能产生哲学”^②。

卜筮的兴起,已意味着人们不但关心眼前的事情,而且还关心未来的事情。因为,假如对未来的事情,也能够像眼前的事情一样看的分明,那么,就有

金景芳:《学易四种》第133页。

② 同上注第134页。

可能预先采取适当的办法与步骤 以使收获增多 损失减少 不逢灾害 永远过着幸福的生活。^①

金先生认为 从历史上看 人类打很早就开始了寻求预知未来的努力 虽然起初“ 仅仅找到了卜筮这个虚伪的表象 ”但随着人与自然 人与社会交往的不断加强 和人们认识能力的逐渐提高，卜筮的内容也因此而不断地发生着变化，经过漫长的历史演进“ 至《周易》出现而达到了根本转变点。即这时卜筮的量变将转化为质变 以前是卜筮发展阶段 以后将由哲学发展来代替 ”。^②

如何“ 由哲学发展来代替 ” 20 世纪 80 年代末期，其弟子吕绍纲作出了进一步的说明。吕先生指出，筮一开始就具有两面性：既是无知又是有知，开始时无知是主要的 而在其向—— 有知—— 哲学思维的发展过程中，最早的知识分子—— 巫为了取信于人 让人们对蓍或筮的可信性深信不疑，不断地向筮或蓍中输入有知的因素 尽可能减少无知的因素 经过一代一代人的长期积累 达到一定的阶段 即发展为《周易》的时候 就发生了质变。筮或蓍中已经输入了大量的“ 天之道 ”与“ 民之故 ”，亦即自然方面和社会方面的思想理论信息。这时的筮或蓍同原始的筮或蓍相比 已不可同日而语了。所以 如果联系到《易经》来定性筮或蓍 可以说它是“ 以宗教迷信为形式，以哲学和知识为内容，以指导人们行动使之服从统治为目的的一种数学计算行为 ”。^③

其次，卜筮的产生有其积极意义。

既然《易经》的哲学是从卜筮中产生的 那么对于卜筮本身 便不能一味地予以否定。金先生说 从发展的观点来看，《易经》出现以前 是卜筮发展的阶段 这时，卜筮是有其积极意义的。但《易经》出现以后 哲学产生了，卜筮便变成完全反动，毫无积极意义的东西了。尽管如此，由于在金先生看来，筮与卦之间存在者极为密切的联系 作为《易经》的前身的卜筮虽然随着《易经》的出现而渐趋“ 反动 ”但与《易经》相联系的“ 筮法 ”则蕴含着一定的哲理。用其弟子吕绍纲的话说：“《周易》的哲学最早产生于它的筮法。换句话说，《周易》由卜筮转变为哲学，突破口是筮

金景芳：《学易四种》 第 135 页。

同上注 第 136 页。

吕绍纲：《周易阐微》 第 38 页。

法。’^① 所以，金先生及其弟子都十分重视讨论筮法中的哲学。

第三，《易经》思想的实质是哲学。

金先生认为就《易经》一书的外貌说 完全保持着卜筮的形式 但就其思想实质说 则是哲学。金先生列举了两条理由 第一，《易经》一书 用《庄子·天下篇》的话讲 即‘《易》以道阴阳’用现代语言说 讲‘阴阳’就是讲矛盾。“这个阴阳（亦即矛盾）从卦来说 它贯穿在八卦、六十四卦中 从蓍来说 它贯穿在小衍之数（指天一地二至天九地十）大衍之数（天地之数五十有五）中。……再从全《易》六十四卦的结构来考察 六十四卦从首到尾 两两相反相对，……都是贯穿着矛盾”。^② 而它们又都是构成《易经》的基本元素 所以《易经》是讲辩证法的哲学书。第二，《易传》是从哲学的立场来解释《周易》的 而历史有其继承性，《易传》能从哲学的立场来解释《易经》 说明《易经》本身是讲哲学的。^③ 在 80 年代末出版的《周易全解》中 金先生明确指出：“本书的说解是恪遵孔子作《易大传》所开辟的道路 这就是我们并不否认《周易》是卜筮之书 而着眼点却不在卜筮 而在于它内部所蕴含着的思想。”^④

根据以上理由 金先生认为，《易经》是人类认识长期积累的结果 其形式 虽然还没有脱离老旧的、落后的卜筮形式，而其内容却反映了原始、素朴的但实质上是正确的宇宙观。^⑤ 而且，《周易》一书所包含的哲学思想和社会政治思想 实际上已经达到了当时所能达到的高峰，“中国之有《周易》 毋宁说是中国的骄傲”！^⑥

6.1.2 卦爻结构中的哲学

如果说 金先生对《易经》哲学性质的认定 主要是透过由筮而卦由卦而《易》的历史发展脉络来实现的 那么 黄寿祺先生则主要是通过对《易经》卦爻结构的分析 来讨论其中的哲学问题的。与金先生一样 黄先生并不否认《易经》一书的最突出效用是占卜 但黄先生指出：“倘若《周易》的卦形、卦爻辞没有内在的哲学性质，无论哪一位‘圣人’都无法凭空阐发出其中的‘义理’来。所以我们必须认识到 尽管《周易》的出现是以卜筮为用 但其内容实质却含藏着深邃的哲学意义。”^⑦ 黄先

吕绍纲：《周易阐微》第 63 页。

金景芳：《学易四种》第 139 页。

同上注第 141 页。

金景芳、吕绍纲：《周易全解》“序”第 1 页。

金景芳：《学易四种》第 169 页。

⑥ 同上注第 210 页。

⑦ 黄寿祺、张善文：《周易译注》“卷首”第 18 页。

生从四个方面进行了论证：

其一 从整体角度看 六十四卦是六十四种事物、现象的组合，一一喻示着特定环境、条件下的处世方法、人生哲理、自然规律。而六十四卦的旨趣 又共同贯串会通而成作者对自然、社会、人生在运动变化中发展规律的基本认识，并反映着颇为丰富的哲学意义。^①

其二 分别诸卦来看 各卦六爻之间在“义理”上的联系 是十分明显的。而这种联系 正是某种事物、现象的变动、发展规律的象征性表露 也是一种哲学内容的具体反映。黄先生以《师》卦为例 认为《师》卦的六爻从兵众初出到收兵归来 分别展示了用兵的各方面要旨；其中即贯串着作者所理解的用兵之道，又用每爻之象喻示了胜败、进退、利弊、得失的种种情状 表现了作者较为朴素的军事辩证法思想。“卦辞提纲挈领的概括 与六爻爻辞互为联系的分述 揭示出该卦卦象、爻象的象征本旨 卦爻的义理因之而显 全卦的哲学内容也由此得以体现。综观《周易》六十四卦 均同此例。”^②

其三，若将有关卦义两相比较，又可以发现六十四卦的哲理十分突出地反映着事物对立面矛盾转化的变动规律。如《乾》、《坤》，《泰》、《否》，《损》、《益》等。不仅卦与卦之间如此，在一卦的具体爻象中，也往往喻示着这一哲理；各卦的上爻多喻物极必反的意旨，即是最显著的例子。

其四 用综合分析的方法考察，《周易》六十四卦的内容又涉及作者对所处时代的思想意识形态各领域的多方面认识 如政治、伦理、经济、法制等。“总之，一部《周易》的思想内容是十分丰富的 而无论哪一方面思想的反映 都建立在变化哲学的基础上。具体说，六十四卦纷繁复杂的内容，尽管涉及面十分广泛，却集中体现着统一的哲学原理 阴阳变化的规律。”^③ 根据这四方面的论证 黄先生说：“我们认为《周易》的占筮 仅仅是古人对六十四卦义理的一方面运用；《周易》的象征 是其书哲学内容的基本表现形式 而贯串全书的反映事物对立、运动、变化规律的思想，则是六十四卦哲理的根本核心。因此，《周易》的‘经’部分 虽以占筮为表 实以哲学为里 应当视为一部独具体系的哲学著作。”^④

黄寿祺、张善文：《周易译注》“卷首”第 19 页。

② 同上注第 20 页。

同上注第 21 页。

同上注第 21—22 页。

6.1.3 以《传》解《易》

上举金景芳、黄寿祺的观点，很有代表性。二先生之论，虽各有侧重，但恪守《易传》是其共同之点。可以说 近现代以来 凡视《易经》为哲学书的人 无不以《易传》为门庭。如台湾著名易学家高怀民先生 根据《系辞传》所载 伏羲观象画卦 说认为 伏羲画八卦即源于哲学的思考 八卦之作 源于对天、地、人、物的观察，“这正是哲学思考的程序 由眼前现象出发 经观察、综合、比较而得出万物的共性，然后创制出象以代表此共性”。因此，“八卦的缘起是起于哲思”。而八卦只是易学第一期的发展；第二期易学则是周文王将八卦重为六十四卦，并为每一卦每一爻作卦爻辞，“从此时起 易学就成了一部书 即后世所称的‘易经’”。《易经》是周文王继承伏羲氏的八卦哲学而建立，自然也是哲学书。虽然文王兼用六十四卦做筮术占断 借吉凶之断以教化人 但“占断吉凶不过是方法之用”，实际上易经的真面目是哲学思想”。^①

不难看出 高先生基本上是根据《易传》来理解《易经》的。这也是视《易经》为哲学书的学者们的共同特点。如已故著名学者杨柳桥终生研《易》 在所著《周易绎传》中 杨先生指出：

《周易》之为书也 弥纶天地 洞体幽明 极深研几 穷神知化 开物成务 旨远辞文，洵我中华古代文化之宝藏也。迨及春秋，周德日衰，斯文渐绝，率目《周易》为卜筮专书 易教于焉大晦。世传儒师孔子 晚年喜《易》 读之韦编三绝 始赞易理之宏深 每叹闻道之迟暮 尝思五十以学 藉资补过 然而天不假年 未克卒业 其后 商瞿、子弓之徒继之 祖述师意 更抒己见 乃粗成《易传》十篇之目 均深致远 振本探原 古哲旧物 行就光后 于是《周易》遂成为孔儒一家之学。……《易传》十篇 阐发《易》蕴 莫此为醇 乃我国先秦有关《周易》“古学”之仅存者也 亦《周易》“古学”之干城也。未可任意诋毁之也。^②

应该说，杨先生的看法，代表了上世纪部分学人的共同理念。

高怀民：《易学的哲思——人类理性的导引》 见《周易研究》1998年第2期。

② 杨柳桥：《周易绎传》 天津社会科学院出版社 1993年版 第1页。

6.2 《易经》为历史书

视《易经》为历史书 也与《易传》有关。《系辞下传》中说：“《易》之兴也 其当殷之末世 周之盛德邪 当文王与纣之事邪 是故其辞危。”这里虽未断言《易经》与殷周之际的鼎革史实有关，但却很容易引发人们对《易经》做这样的猜想。上个世纪以来 有学者以史说《易》 视《易经》为一部史书 与此不无关系。

大致说来 上世纪以来的“以史说《易》”具体又可分为两种倾向：一种倾向是以《易》比附人类进化史；一种倾向是以《易》演说殷周时期的历史。而在许多学者中 这两种倾向又往往是混而为一的。说原始时期 就侧重于讲进化；说殷周时期，就侧重于证史实。清末民初 杭辛斋、章太炎等国学大师均谙此道，^① 四十年代 著名学者胡朴安先生更是系统全面、以史解《易》 影响很大。进入八十年代后 此种解《易》的风气 仍然受到重视 宋祚胤、黎子耀、谢宝笙、李大用、黄凡等人先后出版专著 提出自己的“《周易》古史观”。如宋祚胤先生认为“，《周易》是为周厉王出谋划策而作的书”。^② 黎子耀先生认为该书是一部用血泪写成的披着宗教外衣的“殷周奴婢起义史。它表面上供卜筮之用，而其筮辞却谱写着殷周奴婢先后反抗殷周两个王朝的英雄事迹”。^③ 香港学者谢宝笙先生则根据马王堆出土文物、周原甲骨文、金文、《诗经》和《尚书》中的资料 认为《易经》一书与武王伐纣的事件有关 作者是周朝开国功臣南宫括 写作时间是在周克殷后第二年。其著《易经》 上经三十卦是周克殷的历史，下经三十四卦是作者的自传。目的是在周武王病重、群臣恐惧的特定背景下，以周兴殷亡的历史教训和毕生的工作经验告诫下一代官员，以保证新建立的周朝得以延续。^④ 可谓言之凿凿，煞有介事。下面就三种颇具代表性的观点和人物作一介绍。

6.2.1 由进化演历史

胡朴安先生于 1942 年自费刊印《周易古史观》一书 认为“六十四卦之记事 衍

参见杨庆中：《二十世纪中国易学史》第一章。

宋祚胤：《周易译注与考辨》湖南人民出版社 1987 年版“自序”第 4 页。

黎子耀：《周易秘义》浙江古籍出版社 1989 年版“绪言”第 1 页。

陈桐生：《20 世纪的 周易 古史研究》见《周易研究》1999 年第 2 期。

接而下 毫无前后凌乱之处。^① 胡先生本诸其文字学的功底 恪遵《序卦传》之旨，用历史进化论的观点考证《易经》中的史实 颇有特色。该书以《乾》《坤》为绪论 以《既济》《未济》为余论 将中间 60 卦分别与史事一一对应 上经自《屯》至《离》为草昧时代至殷末之史，下经自《咸》至《小过》为周文王、武王、成王时代之史。各卦具体对应之大事是：

《屯》卦 草昧时代建立酋长之事。《蒙》卦 酋长领导民众并施以教诲之事。《需》卦 教导民众耕种之事。《讼》卦 民众争夺饮食而讼之事。《师》卦：行师解决两团体互相竞争之事。《比》卦 开国之初建万国诸侯之事。《小畜》卦 建国以后会猎之事。《履》卦 以履虎决定履帝位之事。《泰》卦 履帝位以后巡狩朝觐之事。《否》卦 天子失德 诸侯不朝之事。《同人》卦 民众集会 谋覆共主之事。《大有》卦 推一人为长 组织民众之事。《谦》卦 会合民众 教以稼穡之事。《豫》卦 建侯行师 检阅军队之事。《随》卦 大有之民众，《随》豫之侯以行征伐之事。《蛊》卦 征伐归来 教民以孝之事。《噬嗑》卦 用狱治民之事。《贲》卦 男女会聚 结为夫妇之事。《剥》卦 洪水为灾 庐舍剥毁之事。《复》卦 因水灾迁徙 复其故业之事。《无妄》卦 新居始定 未甚安宁之事。《大畜》卦 以田猎济耕种之穷之事。《颐》卦 以耕种自养之事。《小过》卦 土穴为房屋 建筑房屋之事。《坎》卦 因为建筑房屋掘土所成之坎 蓄水设险以守之事。《离》卦 坎上置篱 以巩固防御之事。《咸》卦 男女正式婚姻之事。《恒》卦 夫妇正居之事。《遁》卦 择邻迁徙之事。《大壮》卦 努力生活之事。《晋》卦 扩充国力之事。《明夷》卦 文王蒙难之事。《家人》卦 组织家庭之事。《睽》卦 一夫多妻之家庭乖睽之事。《蹇》卦 诸侯皆来决平之事。《解》卦 文王决平诸侯讼狱之事。《损》卦 文王节俭自损之事。《益》卦 损己益人 文王得人心之事。《夬》卦 文王分决一切之事。《姤》卦 婚媾往来之事。《萃》卦：会聚众家建立祖庙之事。《升》卦 萃功告成 民众上升为国尽力之事。《困》卦 南征受困之事。《井》卦 推行井田之事。《革》卦 周革殷命之事。《鼎》卦：周革殷命以后 正位之事。《震》卦 正位以后 自治以治民之事。《艮》卦 迁徙殷顽 使之各安其土之事。《渐》卦 殷顽迁徙之后 教以组织家庭之事。《归

胡朴安：《周易古史观》 上海古籍出版社 1986年版“序”第1页。

妹》卦 殷贵族之女 归于男家之事。《丰》卦 扩大殷顽组织家族之事。《旅》卦 殷顽不安其居 散而羁旅于外之事。《巽》卦 羁旅于外之殷顽 顺时而入之事。《兑》卦 殷顽来归 说以劝之之事。《涣》卦 教殷顽立祖庙之事。《节》卦：立祖庙以后 教以礼文有节制之事。《中孚》卦 会聚殷顽田猎示信之事。《小过》卦 顽民自猎之事。^①

不但诸卦的主旨与史事有关 诸卦的每一爻 胡先生亦务求贯通史事。如其释《屯》卦 认为初爻言建侯 二爻言酋长率民众田猎、男女相交合 三爻言田猎时逐兽 四爻讲田猎之后男女互相求婚；五爻言酋长囤积所获之禽兽；上爻言酋长施泽未遍，民众互相争斗 等等。胡先生的易学观 由此可见一斑。

胡先生的考证是否符合事实，能否为人接受，有待进一步的证明，但诚如吕绍纲先生所说 胡氏该书“是 20 世纪《周易》古史派的代表作 固然它有问题尚须继续研究 然而仍然必须承认它是本世纪《周易》研究领域的一块丰碑”。^②

6.2.2 由筮法演历史

与上述诸先生一样，李大用先生也视《易经》为一部史书。但与上述诸先生又有所不同 李先生之揭示《易经》的史实面目 乃是从殷周筮法演变的历程开始的。其在所著《周易新探》一书中指出 周人起于渭水中游黄土高原 龟甲、兽骨出产较少 其始不以龟卜 古公亶父后 为了利用‘宝龟’的神秘性 统一周人 麻痹殷人 为兴周灭商造舆论 才向殷人学习占卜。而在后来“周文王‘阴谋修德以倾商政’ 武王伐纣，周公东征、营建洛邑，迁殷顽民等客观情况都促使周统治者不仅利用殷人龟卜的老办法 同时还采用相应的新方法”，^③ 即对殷人龟卜作出“损益”。周公、召公之时 为了警惕天命 永葆周祚 乃“指导史巫将历年存放于‘金縢之匮’中的命龟之辞及其结果的册书和其他历史文献 整理 编写成《周易》卦爻辞的始稿 使周贵族了解文、武、周、成兴周灭商的历史进程及其成败因由，而坚定其执行敬天保民 尚德慎罚基本方针的决心和自觉性”。^④

参见吕绍纲《论胡朴安 周易古史观》 见《国际易学研究》第六辑 华夏出版社 2002 年 第 251 - 252 页。

② 同上注第 264 页。杨按 吕先生此文对胡氏之说论析颇详 可以参看。

李大用：《周易新探》 第 23 页。

同上注第 25 页。

因此在李先生看来,《易经》卦爻辞除《大过》、《咸》、《渐》三卦所指不明外其他则基本是商灭周兴的史实而非“筮辞的堆砌”更非“迷信的典籍”。准此认识,李先生透过对《乾》、《坤》、《泰》、《离》、《井》、《革》和《艮》等三十余卦卦爻辞的字解句说,认为各卦爻辞均主题明确、前后连贯,围绕着一个观点或一件史实而展开。如《坤》卦反映的就是“文丁杀季历”“帝乙二年周人伐商”失败后周文王心怀父仇、国耻隐忍待时、蓄积力量的情形。卦辞“元亨利牝马之贞。君子有攸往先迷后得主利西南得朋东北丧朋安贞吉”中的“西南得朋、东北丧朋”言文王之友邦在西南,商之都城在东北。卦辞意为:要想干事大亨通,当如母马之柔顺而健行。君子有所出行先迷途而后知正道前往西南得盟友征伐东北却丧众安心干事则吉祥。“初六履霜 坚冰至。”意为虽然脚才踏秋霜要防严冬踩坚冰。“六二直方大 不习无不利。”“直”古通“值”。“方”邦、国。“习”古通“袭”。意为值此敌邦强大时我不袭击无不利。“六三含章可贞 或从王事 无成有终。”意为灭商之事可进行只有报仇征伐事前已无成应终止。“六四括囊 无咎 无誉。”意为要如袋结口莫把真情露既不去伤敌也不求声誉。“六五黄裳 元吉。”意为:身穿蓍黄裳,一如农夫样,民亲敌不疑,我则得大吉。“上六龙战于野,其血玄黄。”意为如若逞强好胜必招敌人进攻二国交战于野血染泥土青黄难免两败俱伤。李先生说:“《坤》卦卦爻辞何以充满如此强烈的如履薄冰、防微杜渐、慎经于始的情调?因为心怀杀父之仇,又遭丧师之辱的姬昌,虽然不得不表面上继续臣服于商其实‘戡商’之志更坚定了。只因殷大周小敌强我弱周人必须夙夜不懈以服事殷以便隐忍待时、蓄积力量。”^①

又如《遁》卦反映的是及时退避以退为进。“初六遁尾厉 勿用有攸往。”意为及时退避,退迟则危,若有所往,则有灾难。“六二执之用黄牛之革,莫之胜脱。”意为坚定退避志有如牛革固行此退避策专心莫动摇。“六三系遁 有疾厉 畜臣妾吉。”意为受拘系于殷王虽退避而危惧只能养育臣妾不可暴露意图。“九四好遁 君子吉 小人否。”意为当祸患未形之时从容而避。“九五嘉遁 贞吉。”意为识微虑远及此嘉时而遁。“上九肥遁 无不利。”意为避而能肥无所不利。总之《遁》卦爻辞记载姬昌抓住嘉时良机及时退避但仍受殷王之拘系而时

有祸患 故必施行‘畜臣妾吉’、遁而得肥 以退为进之策略”。^①

为此，《乾》卦爻辞叙述了隐忍待时、蓄积力量方针的要点。“初九 潜龙勿用。”意为别学那潜伏渊中 无所作为的龙。“九二 见龙在田 利见大人。”意为龙要亲临田间 与民同耕 为大人示范。“九三 君子终日乾乾 夕惕若 厉无咎。”意为君子整天勤勉不息，夜间也提高警惕，即使面临危险，也能转危为安。“九四或跃在渊 无咎。”意为只有在渊中跃进 才能免遭咎害。“九五 飞龙在天 利见大人。”意为龙要远飞高原诸邦 会见他们的首领。“上九 亢龙有悔”，“用九 见群龙 无首吉。”意为轻敌冒进 龙已追悔 会见群龙 不做头领。李先生认为 对于《乾》卦隐含的这层意思 古人早已有所察觉 如崔憬说：“君子喻文王 言文王进德修业 所以貽厥武王 至于九五 灭商建周。”（《集解》）孔颖达更明确指出：“若周西伯 内执王心 外率诸侯以事纣也。”（《周易正义》）^②

总之 在李先生看来，《坤》、《乾》、《遁》三卦 反映了周文王如何确定隐忍待时、蓄积力量的方针。其他如《复》、《巽》、《颐》三卦 反映了姬昌与殷恢复关系以及利用龟卜的阴谋；《屯》、《同人》、《家人》三卦反映了在国内蓄积力量的措施；《比》、《随》、《蹇》、《需》四卦反映了周文王争取同盟国的情形；《离》、《同人》两卦反映了周文王对敌对部落和国家发动战争、步步进逼商都朝歌的情形。……可以说，每一卦都隐含了一段历史事实。到《既济》卦爻辞 是周公、召公教诲成王、康叔等大局虽定、成败未卜 要常怀忧患之事；《未济》卦爻辞是周公、召公教诲成王、康叔等要居安思危，“思患而豫防”之事。

透过上述分析 李先生认为：“六十四卦爻辞之记事 井然有序 毫无前后凌乱之处 且每卦爻辞均主题明确、前后连贯。而所叙之观点或史事 皆与《尚书》、《诗经》等先秦文献、两汉古籍和《史记》相合或接近 又为西周甲骨文、青铜器铭文和考古资料所证实 断非偶然之事也。”^③

据《周易新探》张岱年‘序’可知 李大用先生此书 系子承父业之作。其父李世繁先生早在解放前即曾认为《易经》记录了周初伐商建国的史籍 并“拟著书证成此说 惜草创未就 遽尔辞世” 李大用继承先志 重加深考 更参之以甲、金材料及传世文献 完成此书。可谓《周易周史观》 所考较胡朴安氏为详 引证丰富 解释明

李大用：《周易新探》第50页。

② 同上注第52页。

③ 同上注第165页。

晰 确乎成一家之言。’^①

6.2.3 由纪年符号演历史

这一时期 以《易》演史 用功最勤的 还推原本在广东某县一糖厂从事统计工作的黄凡先生 其出版于 1995 年的《周易——商周之交史事录》一书 上下两卷 凡 80 余万字。可谓洋洋大观。

黄凡先生撰写这部巨著，完全出于偶然，其原本的兴趣是汉语考据，在从事经学考据的过程中涉及到了《周易》，八卦奇特的符号引起了他的深思。出于统计工作的职业习惯，他将六十四卦一一展开相加，算出六十四卦的总数是 2880 平均每八卦是 360，这接近于一年的天数。他怀疑这两者之间是否有联系，卦爻是否表示天数，于是对卦爻辞进行研究。他将卦爻辞中有明显史实内容和时间可供比较的东西例如箕子去朝鲜、武王封诸侯、武王伐纣、武王观兵等 依次进行排列比较 终于发现八卦符号是上古纪年历数形式。而阳爻“—”代表 9 天 阴爻“--”代表 6 天，一个八卦符号记载 45 天左右的史事，八个八卦符号大约记载一年的史事。八卦实际上是上古将一年按 45 天左右分为立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至八个节候的历法形式。《周易》是周王室按这种纪年形式隔 6 天或 9 天占筮一次而记录下来的问辞和占辞，它如同殷商甲骨卜辞一样是一种筮辞編集。《周易》爻辞中的‘初九’表示起初的九天；‘九二’是第二个九天 其余以此类推。同样；‘初六’是起初的六天；‘六二’是第二个六天 其余以此类推。《周易》六十四卦是周文王受命七年（公元前 1058 年）五月丁未日至周公摄政三年（公元前 1050 年）四月丙午日共 2880 天的编年日记体筮占记录，其中包括商周之交的主要历史。^②

如《乾》卦记载了丁未日至庚子日计 54 天，周国出现干旱，大祭求雨的史实。《坤》卦记载了辛丑日至丙子日计 36 天 周决策者权衡利弊 力求联合各方诸侯 脱离商纣势力的制约的史实。《屯》卦记载了丁丑日至戊午日计 42 天 周国加强村居管理和屯兵戍守，确定先由伯国升级为侯国的努力目标的史实。《蒙》卦记载了己未日至庚子日计 42 天，周人着力于开拓疆土，摆脱商纣束缚，欲伐远邑的史实。……到《未济》卦记载了壬戌日至丙午日计 45 天 周师平叛尚未结束 此后当挥师南下 伐淮夷及奄的史实。黄凡先生认为，《易经》至此结束 紧接着的历史是‘王师

李大用：《周易新探》 张岱年“序”第 1 页。

② 陈桐生《20 世纪的 周易 古史研究》见《周易研究》1999 年第 2 期。

伐淮夷 遂入奄。”《竹书纪年》卷七。^①

黄先生的研究结论，可谓新颖。作为一名业余爱好者，查阅大量的史料，用历史线索把卦爻辞一一串通起来，这是很不容易的。正如李学勤先生在为该书所写序言中指出的“大家看他这部《周易——商周之交史事录》不仅广征博引各种古今文献而且运用了历史学、文字学以及算术、历法等等多门学科的知识和方法 视野宽阔 论述详明 原原本本地提出自己的见解 恐怕很少人想到 几十万言大书竟出于一位业余作者之手。古人以焚膏继晷形容治学的勤勉，黄凡先生完成这部书，不知要度过多少长夜。我们在看到他的学术成果之余，更要肯定他寻找打开疑谜之门的 精神。相信《周易》的研究 由于这部书的出版 会得到新的促进。”^②

除上述诸先生外 这一时期 以史治《易》者还有不少。总之 这种研究《易经》的方法 注重文字方面的训释 注重史料方面的参证 对于利用《易经》卦爻辞的史料价值钩沉历史真面目不无帮助作用。但《易经》六十四卦辞 三百八十六爻辞 是否都是确凿的史料，恐怕还值得进一步的讨论。从上面的介绍可知，虽各家都认定《易》乃史书 但由此考证出的史实却并不一致 有的甚至出入还很大。以《屯》卦为例，胡朴安先生认为是讲草昧时代建立酋长之事；宋祚胤先生认为是讲武人与周厉王的矛盾及周厉王的应对措施；黎子耀先生认为是讲周虽灭商，仍有患难，宜建侯守土之事；李大用先生认为是讲周文王在国内建诸侯、访贤才、屯膏粱以蓄积力量之事；黄凡先生则认为是讲周国加强村居管理和屯兵戍守，确定先由伯国升级为侯国的努力目标，等等。可谓言人人殊。均训文字，均参史实，何以会有这么大的差异？这是很值得深思的。

6.3 《易经》为筮占书

上世纪以来 关于《易经》性质的认识 差异很大 已如上述。但相对来说 主流的看法，乃是视其为筮占之书。笔者较为认同此说，认为就成书于殷周之际的《易经》而言 其性质应该是一部筮占之书。

6.3.1 《易》为筮书的证明

黄凡：《周易——商周之交史事录》 汕头大学出版社 1995 年版（上）第 525 页。
同上注李学勤“序”第 3 页。

先从《易传》和孔子说起。

如前所述，《易传》视《易经》为哲学书 并认为其中隐含了商周之交的斗争史实。但《易传》也并没有否认《易》为筮书的本来面目 如《系辞上传》曰：

是故君子……动则观其变而玩其占。

极数知来之谓占。

大衍之数五十 其用四十有九 分而为二以象两 挂一以象三 揲之以四以象四时 归奇于扚以象闰 五岁再闰 故再扚而后挂。乾之策二百一十有六 坤之策百四十有四 凡三百有六十 当期之日。二篇之策 万有一千五百二十 当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与佑神矣。

易有圣人之道者四焉：……以卜筮者尚其占。

蓍之德圆而神。

探賵索隐 钩深致远 以定天下之吉凶 成天下之亹亹者 莫大乎蓍龟。

象事知器，占事知来。

这些材料，都没有回避《易经》的筮占面目。这种理解，很可能与《易传》的“源头”——孔子有关。据帛书《易传》载：“夫子老而好易 居则在席 行则在囊。子赣曰 夫子它日教此弟子曰：‘德行亡者 神灵之趋 智谋远者 卜筮之蓍。’ 赐以此为然矣。以此言取之，赐缙行之也。夫子何以老而好之乎？……子赣曰：夫子亦信其筮乎 子曰 吾百占而七十当 唯周梁山之占也 亦必从其多者而已矣。子曰 易，我后其祝卜矣！我观其德义耳。……吾与史巫同途而殊归者也。”^① 这段珍贵的记载 内涵十分丰富 但就筮占的层面说 有几点值得注意 首先 孔子早年视《易经》为卜筮之书 并对巫史之流的卜筮颇有微词 其次 孔子老而好《易》 弟子怀疑老师相信卜筮 第三 孔子也多次利用《易经》进行筮占 第四 孔子好《易》的原因与史巫不同 乃在“观其德义”。在这里 我们无须在意孔子与史巫的区别 就其师徒的对话内容 可以看出 孔子的时代，《易》为彻头彻尾的筮书 乃是社会上流行的看法。

引文见廖名春：《帛书 易传 初探》第 279—280 页。杨按：为了排版方便，文字上作了改动。

《易传》以哲学解释《易经》而不回避筮占，一定与当时的主流认识有关。

再看‘易’字的含义。

“易”字的含义十分丰富，仅《汉语大字典》就列举了 30 条。但其中有两最值得注意的是：

古代卜筮书包括《连山》、《归藏》、《周易》合称三《易》。《周礼·春官·太卜》：“掌三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别卦皆六十有四。”郑玄注：“易者，揲蓍变易可占者也。”又《筮人》：“筮人掌三《易》以辨九筮之名。”

古代占卜官名。《礼记·祭义》：“昔者圣人建阴阳天地之情，立以为《易》，易抱龟南面，天子卷冕北面。”郑玄注：“易，官名。”^①

由这两条解释可知，《易》在古代乃筮书的通称，而‘易’又是古代的一种负责卜筮的官名。所以，近人尚秉和先生指出：“吴先生（吴汝伦——引者）曰：‘易者，占卜之名。’《祭义》：‘易抱龟南面，天子卷冕北面。’是易者占卜之名。因以名其官。《史记·大宛传》：‘天子发书易。’谓发书卜也。又武帝《轮台诏》云：‘易之卦，得大过。’‘易之’，卜之也。说者以简易、不易、变易释之，皆非。愚案：《史记·礼书》云：‘能虑勿易。’亦以易为占。简易不易变易，皆易之用，非易字本诂。本诂固占卜也。”^② 尚先生的说法是有道理的。

第三，《左传》、《国语》筮例举证。

统计表明，《左传》、《国语》中涉及《易》者，凡二十二处。其中《左传》十九处，《国语》三处。二十二处之中，用于占筮人事吉凶的十六处，引《易》之卦象或卦爻辞论证人事的六处。《左传》和《国语》中所记载的十多个筮例，都是讲占筮是如何如何的灵验。……从中可以知道，当时的史官对这类事情是很相信的，同时也可以知道，《易经》在当时官方意识形态中占有很重要的地位，因为统治者每逢大事，一般都要求助于《易》，而《易》之所以具有这么高的地位，则是由于它能预测吉凶，换句

汉语大字典编辑委员会：《汉语大字典》（缩印本）四川辞书出版社、湖北辞书出版社 1993 年版 第 628 页。

尚秉和：《周易尚氏学》中华书局 1980 年版“总论”第 1 页。

话说，它是一部卜筮之书’。^①

第四就《易经》本身视之。

台湾易学名家胡自逢举证指出：

1.《蒙》卦辞“……初筮告 再三渎 渎则不告。”

2.《比》卦辞“比吉 原筮 元永贞 无咎。”按原 今作源 本也 原筮 即初筮。

3.《巽》九二“用史巫纷若吉无咎。”史，卜 巫 祝。若 犹然也，《周礼·春官》“女巫掌岁时拔除疾病”，《礼记·礼运》“王前巫而后史”。

4.《损》六五 益六二皆言“十朋之龟”。

胡先生由此四条材料得出结论：“上四条足证《易》为卜筮之书无疑”。^②

最后 卦爻辞与卜辞的比较 也可以让人们进一步认清《易》的本来面目。这一方面 前人讨论颇多 不再详述。总之 就成书于殷周之际的《易经》来说 其面目、其功用、其本质，一句话 其性质 不容否认 应该是筮占之书。

6.3.2 卜筮与思想

现在的问题是 说《易经》是筮书 是否就意味着它没有或缺乏思想 说它的创作是出于占筮的目的 是否就意味着其作者除了会搞‘迷信’搞‘预测’外 什么也不知道？……一言以蔽之，殷周时期的卜筮行为及相关的创作活动是否就是“科学”或‘知识’的大敌 这些问题是讨论《易经》性质时往往容易被忽视而又特别需要澄清的问题。兹从两方面予以阐释：

首先，上古帝王无不深谙占卜之道。

今人冯时先生研究指出，《法言·重黎》：“昔者姒氏治水土 而巫步多禹。”李轨《注》：“姒氏 禹也。治水土 涉山川 病足 故行跛也。禹自圣人 是以鬼神猛兽蜂虺蛇虺莫之螫耳 而俗巫多效禹步。”《帝王世纪》：“故世传禹病偏枯 足不相过 至今巫称禹步是也。”此表明巫步也称禹步 乃以禹为大巫而祖之。“契为商人先祖，

参见朱伯崑主编：《易学基础教程》第 25 页。还可参看高亨《周易古经今注》第 150～160 李境池《左国中易筮之研究》（《周易探源·附录》）陈来《古代思想文化的世界》第一章。

② 胡自逢：《周易经文研究》见刘大钧主编：《大易集述》巴蜀书社 1998 年版 第 39 页。

其同于禹，为大巫自明。由巫而及史官诸官，形成群巫集团，君王虽为政治领袖，同时也是群巫之长，这一点在商代卜辞中反映得已很清楚”。^① 又据《吕氏春秋·季秋纪·顺民篇》：

昔者汤克夏而正天下 天大旱 五年不收 汤乃以身祷于桑林 曰：“余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。”于是翦其发，磨其手，以身为牺牲，用祈福于上帝，民乃甚说，雨乃大至。则汤达乎鬼神之化，人事之传也^②

这个故事还见于《墨子·兼爱下》、《国语·周语上》、《荀子·大略篇》、《说苑·君道篇》等，内容基本相同，可见流传甚广。虽未必十分真实，想来一定有一些史的影子。商汤“以身祷于桑林”无疑表现了其巫的身份。而在卜辞中“王卜曰”云云 更是表明当时的政治首领巫、卜兼能，俨然是通神的高手。在岐周及后来的周代，古公亶父、文王、武王、周公均“雅好”占卜 如：

周原膃膃，萁茶如飴。
爰始爰谋，爰契我龟；
曰止曰时 筑室于兹（《诗经·达雅·绵》）

这是描写古公亶父卜居周原的史诗。又如：

考卜维王，宅是镐京。
维龟正之，武王成之。
武王烝哉（《诗经·大雅·文王有声》）

这是歌颂文王、武王卜居丰、镐的史诗。又如：

参见冯时：《中国天文考古学》 社科文献出版社 2001 年版 第 55 页。

② 陈奇猷：《吕氏春秋校释》 学林出版社 1984 年版 第 479 页。

既克商二年 王有疾 弗豫。二公曰：“我其为王穆卜？”周公曰：“未可以戚我先王。”公乃自以为功 为三坛同 墪。为坛于南方北面，周公立焉。植璧秉珪 乃告大王、王季、文王。……今我即命于元龟 尔之许我 我其以璧与珪 归俟尔命 尔不许我 我乃屏璧与珪。（《周书·金縢》）

这是描写周公于武王病重之时，卜问代替武王去死的情形。又如：周公摄政之初，三监反叛 周公很害怕 认为这是“天降割于我家”，于是用“文王遗我大宝龟”进行占卜 以统一人们的认识^① 指出：

已 予惟小子 不敢替上帝命 天休于宁王 兴我小邦周。宁王惟卜用 克绥受兹命。今天其相民 矧 亦惟卜用。呜呼！天明畏，弼我丕丕基。（《周书·大诰》）

这些材料，无不说明，殷周最高统治者都很相信并善于利用占卜。可以说，在当时的主流社会意识中，占卜占据着相当重要的地位。以这样的文化传统，知识背景；加之殷周之际的社会、思想大变革 文武周公损益“殷礼”^② 对占卜及筮法进行变革的同时 渗入自己的思想意识 凸显自己的政治主张 不但可能 也完全必要 亦非此不可。因此 说《易经》是筮占之书并不意味着其中没有或缺乏思想内涵。

其次，史巫之流均系当时的一流学者。

以今人的立场，一提到史巫，下意识中总有鄙视之感。其实，鄙视当代迷信是完全可以理解的；但若因此而鄙视古代、特别是三代之时的史巫者流，则实在是一种误解。如《世本·作篇》所谓“巫咸作筮”的“巫咸”在古人的心目中便是一位与甘氏、石氏齐名的星官。^③ 据金景芳先生的研究，殷商时期的巫，不仅是卜的职业家，而且还担当继承、传播与促进文化的责任。其中有不少人具有极为广博的知识。自今天看来 他们都是宗教家 同时也是哲学家 又是文学艺术家、自然科学家 而且还活动于政治舞台。《墨子·非乐上》：“先王之书 汤之官刑有之 曰：‘其恒舞有宫 是谓巫风……’。”此可知巫是能舞的。据《吕氏春秋·审分览·勿躬》：“巫彭作

参见杨庆中：《先秦儒家哲学探源》第二章。

这里的“礼”字应泛指宗教文化信仰等。

冯时：《中国天文考古学》第 56 页。

医”与“巫咸作筮”^①相次，可知巫彭是商代人，可知商代的巫兼诊疗疾病，通晓医药。据《史记·天官书》：“昔之传天数者 高辛之前 重、黎、于唐、虞、羲、和、有夏 昆吾、殷商 巫咸、周室 史佚、苾弘……。”^②可知商代的巫还兼通天文学、数学。^③以此看来 当时的巫 确实算得上是大知识分子。

又古代史巫多连称。商代有史官，《说文》史部云：“史 记事者也。”《周礼》中有很多以“史”名官者。据专家研究 史为掌书记事之官 古无异说。国王的史官常在王之左右 遇事时 还可以发表意见。^④据《说苑·君道篇》记载：

殷太戊时，有桑谷生于庭，昏而生，比旦而拱，史请卜之汤庙，太戊从之。卜者曰：“吾闻之 祥者 福之先者也 见祥而为不善 则福不生 殃者 祸之先者也 见殃而能为善 则祸不至。”于是乃早朝而晏退 问疾吊丧 三日而桑谷自亡。^⑤

这里提到了“史”和“卜”。在国王太戊面前，“史”提了建议，“卜”也发表了意见。这个“卜者”就是商代负责占卜的官吏。这种情况 在春秋时期也仍有表现 如史苏、史赵、史墨、史龟、史嚣等人 虽通得史称 而《左传》所记 只言占卜之事。说明史巫相通，均为前引金先生所谓的大科学家。而史巫于筮有发明创造之功，所以金先生说：“筮之初兴 当掌于巫史 以其时尚在神权时代，一切学术 均含育于宗教之中 未能‘拔戟自成一队’。盖蒙昧之世 哲史等学 与宗教相混 非第中土然也 征诸世界各国 莫不皆然也。”^⑥因此，一部与“群巫之长”或一般史巫联系十分密切的《易经》 其中包含有宗教思想、哲学思想、乃至历史史实、天文历象等内容 是非常自然的。从这个意义上 也可以说：“《易经》是被宗教巫术大氅包裹着的人类孩提时代的百科全书”。^⑦对于史料匮乏 史籍乏陈的殷周之世而言，《易经》中的一字一词 都饱含着丰富的信息 因而显得非常可贵。但若因之而视《易经》为哲学书，

陈奇猷：《吕氏春秋校释》第1078页。

② 《史记》第1343页。

③ 金景芳：《学易四种》第144-145页。

孙森：《夏商史稿》文物出版社1987年版第561页。

赵善诒：《说苑疏证》第20-21页。

⑥ 金景芳：《学易四种》第19页。

⑦ 张立文：《〈周易〉的智慧》见刘大钧主编《大易集义》第374页。

为历史书，为历法书，则显然有悖于其形成的时代背景。所以，以历史主义的眼光视之，《易经》就其性质而言 应该是一部筮占之书。

第 7 章

易经中的人道教训

《易经》虽然是筮占之书 其中的筮辞 虽然是为筮占而作 但字里行间也饱含了作者丰富的人生智慧和朴实而深刻的人道教训。如《乾》九三：“君子终日乾乾，夕惕若 厉无咎。”就是提示人们 免咎之方在于勤勉不倦 兢兢业业 警惕戒惧。如《乾》上九：“亢龙有悔。”就是提示人们 事情做过了头 得意不会长久。如《泰》九三：“无平不陂 无往不复。艰贞无咎。”就是告诉人们 事物的发展 总会向反面转化。艰难时坚定不移 就会无咎。又如《谦》卦 元人胡一桂谓：“下三爻皆吉而无凶 上三爻皆利而无害。《易》中吉利 罕有若是纯全者。”^① 也分明是在告诫人们 “谦”德的重要意义。

上述例子不胜枚举 本章讨论《易经》中的人道教训 将从颇具一般意义的《易经》筮辞中的“断占之辞”入手。“断占之辞者 乃论断休咎之语也”^②。论断休咎 就是提醒人们 什么是吉 什么是凶 什么可做 什么不可做。而在这种吉凶之辨 可与不可之间 便蕴含了古人丰富的人生智慧 人道教训。大体而言，《易经》中的断占之辞多用吉、凶、悔、吝、厉、咎、利等。下面分别予以讨论。

胡一桂：《周易本义附录纂疏》 引自黄寿祺 张善文《周易译注》第 143 页。

高亨：《周易古经今注》 第 57 页。杨按 本节对断占之词的解释 多参考高说 下面不再一一注出。

7.1 悔

“悔”字，《周易》中凡 33 见，表现形式有“悔”、“悔有悔”、“有悔”、“无悔”、“悔亡”等，意思为悔恨。如《正义》孔疏：“悔者，其事已过，意有所追悔之也。”（《周易正义》卷七）另外，也指小小的“困厄”^①。

《鼎》九三 鼎耳革 其行塞 雉膏不食 方雨亏 悔 终吉。

“鼎”，古代的烹饪之器。“雉膏”，野鸡羹。爻辞的意思是：鼎耳脱落，无法抬到吃饭的地方，精美的雉羹得不到享用，又值天下雨，佳肴受损，不免后悔，但终究吉祥。这句爻辞描述了一个颇为难堪的场景，但结果却是“吉”，其原因正在一个“悔”字，有了这个“悔”，就会有觉悟，就会改变难堪的窘况，其结果自然会“吉”。又如：

《乾》上九 亢龙有悔。

《豫》六三 盱豫 悔迟 有悔。

《困》上六 困于葛藟，于臲臲，曰动悔。有悔 征吉。

“亢龙有悔”，龙飞得过高，有掉下来的危险，必然后悔。“亢龙有悔”是一句很好的警示语，《乾·文言传》曰：“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。”《集解》引王肃曰：“穷高曰‘亢’。知进忘退，故悔也。”^②这是提醒人们当以“亢龙”为戒，做事不要走极端。“盱豫”，跋扈而享乐。爻辞认为，这样的人，若觉悟得晚，就一定会产生悔恨。此表明，有错误要及早觉悟，不然，那才叫真正的后悔呢！“藟”，藤类植物。“臲臲”，不安貌。爻辞的意思是：被葛藤缠住，惶恐不安，动则悔恨。但若真能因悔改过，行动就会吉利。此表明，人生在世，悔恨不可免，只要因悔改过，翻然醒悟，就有好结局。又如：

高亨：《周易古经今注》第 131 页。

② 潘雨廷点校：《周易集解纂疏》第 33 - 34 页。

《复》初九 不远复 无祇悔 元吉。

《复》六五 敦复 无悔。

“祇”抵达、导致。爻辞的意思是 起步不远就回复 不会导致悔恨 最吉利。《系辞下传》引孔子的话解释说：“颜氏之子 其殆庶几乎 有不善 未尝不知 知之 未尝复行也。《易》曰：‘不远复 无祇悔 元吉。’”《象传》也说：“‘不远之复’以修身也。”这些都是从德性修养的层面诠释爻辞的含义，是否爻辞的原意，不得而知。但它启示人们 多多自省 防微杜渐 发现问题要及早解决。“敦复”实实在在地回复。《象传》认为 这是自我省察的结果。这两条例子说明，“无悔”是有条件的。当然，爻辞中的“无悔”多数情况下不能肢解 须放在该卦的大背景下考虑。如《涣》六三：“涣其躬 无悔。”“涣其躬”涣散自身。涣散自身而无悔恨 与常理不符 但若放在《涣》卦的大背景下 就很容易理解。又如《大壮》六五：“丧羊于易 无悔。”“丧羊于易”在易国丢了羊。这本来是不吉利的事情，《旅》卦上九就说“丧牛于易 凶。”但《大壮》六五爻辞却说“无悔”这也与《大壮》卦的整个背景有关。这是在理解《易经》卦爻辞时应该特别注意的。

《家人》初九 闲有家 悔亡。

《晋》六三 众允 悔亡。

《夬》九四 臀无肤 其行次且 牵羊 悔亡。闻言不信。

《萃》九五 永贞 悔亡。

《艮》六五 艮其辅 言有序 悔亡。

《兑》九二 孚兑 吉 悔亡。

《涣》九二 涣奔其机 悔亡。

《节》上六 苦节 贞凶 悔亡。

“闲”防止。《家人》初九的意思是 治理家事 防止不轨 悔恨就不存在。“众允”，众人信从。《晋》六三认为 众人信从 悔恨自然消失。“次且”行止困难之状。《夬》九四是说 臀部没有肌肉 行动艰难。若像牵羊一样 悔恨便会消失 奈何听到这话却没有相信呢？“元永贞”，最高统治者 永远中正。《萃》九五认为 这是远

“牵羊悔亡”，李申等注曰：“牵羊者在前，羊则不走；在后，羊就前行。比喻此时应甘处人后，才可没有悔恨。”见《周易经传译著》第136页。

离悔恨的基本前提。“辅”上牙床 此处指口。“序”条理。《艮》六五是说 管住自己的嘴巴 说话有条理 就不会后悔。“孚兑”真诚欣悦。《兑》九二认为 真诚欣悦以待人 吉祥 悔恨消亡。“涣奔其机”涣散时 奔向自己的几案。宋儒程颐注曰：“在涣离之时 而处险中 其有悔可知。若能奔就所安 则得悔亡也。机者 俯凭以为安者也。俯 就下也。奔 急往也。”①“苦节”，节制过分。爻辞认为 这种情况 贞问 凶。但悔恨可消失。

这些材料表明 与‘无悔’一样，‘悔亡’也是有条件的。《家人》初九的‘悔亡’在于‘闲’；《夬》九四的‘悔亡’在于‘牵羊’；《萃》九五的‘悔亡’在于‘永贞’；《艮》六五的‘悔亡’在于‘艮其辅’、‘言有序’；……等等。而《易经》透过‘悔亡’的提示 实际上也是给人们指明了一条‘无悔’的进路。

有的时候，‘悔’还表示小小的‘困厄’。如：

《睽》初九 悔亡 丧马 勿逐 自复。

《咸》九四 贞吉 悔亡 憧憧往来 朋从尔思。

《革》九四 悔亡 有孚改命吉。

《睽》卦初九“悔亡”表示困厄已经过去。后面的“丧马 勿逐 自复”应该就是困厄已过的结果。其他两条爻辞也基本上如此，都是表示困厄已经消失之义。这样的断占之词 也是一种提示。如“有孚”就是心存诚信。《革》九四是说 困厄已经过去 实实在在地革除旧政 必获吉祥。它表明 改革旧制 需要时机 时机成熟了 其改革之志必然畅行。

以上材料 表明‘悔’有‘悔恨’、‘困厄’之意。而悔恨因困厄而起 困厄又必然引起悔恨 二者虽小有不同 但对人的警示意义却是一样的。又 悔恨是自省 由自省而知过 由知过而改过 乃势之必然。所以“悔”与“改”相连 有“悔改”一词。朱熹所谓“悔自凶而趋吉”(《周易本义》卷三)就是悔改而致吉之意。孔子说：“过而不改 是谓过矣。”(《论语·卫灵公》)又说：“过而改之 是不过也。”②(《韩诗外传》卷三引)“不过”即无过错 没有过错 悔恨、困厄自然就消亡了。所以 在《周易》中

王孝鱼点校：《二程集》 第 1002 页。

屈宋元：《韩诗外传笺疏》 巴蜀书社 1996 年版 第 274 页。

“悔”字虽 33 见 但除《乾》上九“亢龙有悔”、《豫》六三“盱豫悔 迟有悔”等少数爻辞系以“有悔”外 其余诸条多清楚地告诉人们“悔”的结果是“无咎”、“无大咎”、“吉”、“终吉”、“无悔”、“悔亡”。可见“悔”是与改过向善密切联系在一起的。

7.2 吝

“吝”字在《易经》中凡 20 见 表现形式有“吝”、“往吝”、“小吝”、“终吝”、“君子吝”、“贞吝”等。近代易学名家尚秉和先生注《屯》卦六三爻辞“往吝”说：“吝字初见。《说文》口部引作吝 云恨惜也。辵部又引作遴。云行难。愚以为凡言‘往吝’者 宜从‘行难’义 只言‘吝’者 宜从‘恨惜’义。”①“行难”就是前行艰难；“恨惜”就是憾惜、遗憾。先看单说一个“吝”字的情形。

《蒙》六四 困蒙 吝。

《同人》六二 同人于宗 吝。

《巽》九三 频巽 吝。

《蒙》卦下坎上艮 象征蒙稚。“蒙”即蒙昧、幼稚。“困蒙”即困于蒙昧、幼稚。此爻所以为“吝”原因在于“困”于“蒙”中。它提示人们 要想摆脱“吝”状 首先在于脱“困”，“困”境不脱 必然会“少小不努力 老大徒伤悲”。《同人》卦下离上乾 象征与人共处 和同于人。宗 宗庙。“同人于宗”即和同于宗族之人。此爻所以为“吝”原因在于所“同”不能“宏阔”。而爻辞借一个“吝”字 警示人们要广交朋友，不可过于偏狭 任人唯亲。不然 只是“同人于宗”必然会有所遗憾。《巽》卦下巽上巽 象征顺从。“频”即颦 意为皱眉头。“频巽”即皱着眉头顺从。此爻所以为“吝”原因在于“频”即志向难以实现（《象传》），可见在《周易》中 爻辞中的“吝”字 多有警示之义。若不能因警示而自省 便会“自吉而向凶”（《周易本义》卷三），再看“往吝”：

尚秉和：《周易尚氏学》第 45 页。杨按 本章对爻辞的解释 除高、尚二书外 还参考了黄寿祺、张善文《周易译注》 金景芳、吕绍纲《周易全解》 张立文《白话帛书周易》 李申等《周易经传译著》等 以下不再一一注出。

《屯》六三 即鹿无虞 惟入于林中 君子几 不如舍 往吝。

《蒙》初六 发蒙 利用刑人 用说桎梏 以往吝。

《屯》卦下震上坎 象征艰难。六三爻辞的意思是 进山打猎 没有向导 与其追求，不如罢手 因为前进会招致困难。“吝”字提醒人们的是 做事应当先熟悉情况 不可轻举妄动。《蒙》卦初六是说 启发蒙昧的人 宜于透过处罚罪人或释放罪人来警示 但若做过了头 也难免遗憾。“吝”字提醒人们的是 做事既要讲求方法 又要适可而止。可见“往吝”提示于人们的是不要“往” 不要轻易“往”。为什么不要“往” 不要轻易“往” 原因均已寓于爻辞之中了。

再看“君子吝”：

《观》初九 童观 小人无咎 君子吝。

《观》卦下坤上巽 象征观瞻。“童观” 儿童的观察。爻辞的意思是 儿童般的肤浅的观察 是小人物的行为 对于小人物无害 但对于君子来说 则难免憾惜。金景芳先生说 儿童蒙昧无知 视力稚弱 看不清事物 所以叫“童观”。小人童观还可以，因为小人（庶民）所见浅薄，不识天子诸侯的为观之道，是正常的事情。如果君子（统治阶级人物 童观 和普通百姓一样 看不清楚天子诸侯为观之道 那可就鄙吝了”。^① 这句爻辞提醒人们 看问题要深刻 不能停留于表面。

再看“贞吝”：

《恒》九三 不恒其德 或承之羞 贞吝。

《恒》卦下巽上震 象征恒久。“不恒其德” 既不能长久地保持自己的德性。“或承之羞” 即有可能受到羞辱。《易经》认为 这样的人 就是算卦（“贞”）也没有好结果（“吝”）。这句爻辞 见引于《论语·子路》篇：“子曰：‘南人有言曰：人而无恒 不可以作巫医。’” “不恒其德 或承之羞。” 子曰：‘不占而已矣。’” 它警示人们 无论做什么 都要有恒心 三心二意 翻云覆雨 难免招致羞辱。

再看‘终吝’：

《家人》九三 妇子嘻嘻 终吝。

《家人》下离上巽 象征家室。“嘻嘻”欢乐笑闹之声。“终吝”终究会有憾惜。爻辞的意思是说 老婆孩子嘻嘻哈哈 终归会有难堪。《象传》解释说：“妇子嘻嘻 失家节也。”它提示人们治家要严 以免发生不轨。

上举诸例 虽然‘吝’的具体表现形式不同 但爻辞都是通过一个‘吝’字 提示人们 如此行为会产生不愉快 应及早提防。如前引朱熹所云：“吝自吉而向凶。”又如宋人朱震所说：“吝者 言当悔而止 护小疵至大害者也。”（《汉上易传》卷七）所以，《系辞上传》谓之“忧悔吝者存乎介”。“介”细小。意即忧患小小的过犯 当从细微处着手。

7.3 厉

“厉”字在《周易》中凡 27 见 表现形式有‘厉’、‘有厉’、‘贞厉’等。《易传》训“厉”为“危”即“危险”。《乾》九三：“……厉 无咎。”《文言传》解释说：“……虽危无咎矣。”以“危”释“厉”。此外 它如《经典释文》、《广雅·释诂》等典籍 均以“危”释“厉”。如《释文》：“厉 力世反 危也。”《广雅·释诂一》：“厉 危也。”说明“厉”即“危”，“危险”。

《乾》九三 君子终日乾乾 夕惕若 厉无咎。

《蛊》初六 干父之蛊 有子 考无咎 厉终吉。

《睽》九四 睽孤遇元夫 交孚 厉 无咎。

《渐》初六 鸿渐于干 小子厉 有言 无咎。

“终日乾乾”终日戒慎恐惧 自强不息。“夕惕若”即使到了晚上 还心怀忧惕 不敢有一点松懈。这是警示人们要抱有警惕之心，终日不懈怠。做到了这一点，则虽遇险情 仍不会犯过错。“干父之蛊”匡正父辈的弊乱。“有子考”儿子能成就先辈的德业。爻辞的用意是要表明，这样做，有以下犯上之嫌，但由于目的正确，所

以，不会有什么咎害，即使有什么危险，也终能化险为夷，而获得吉祥。它警示人们，拨乱反正，会触及到包括自己的父辈在内的很多人的利益，难免有危险。但因其目的是为了继承光大前人的事业，所以终能获得满意的结局。“睽孤”处乖背睽违之事，孤立无援。“遇元夫”遇到同命相联之人。“交孚”交相诚信。这是警示人们，在睽离背谬的时代，要同与自己境遇差不多的人同德相亲，至诚相合。这样就是发生危险，也没有咎害。“鸿渐于干”鸿雁飞到水边。“小子”年幼无知之人。爻辞用鸿雁自下升高的飞行比喻渐进的道理，警示人们，在地位卑下，生活不安宁之时，要坚守渐进不躁之训，这样的话，就是有危险，甚或受到中伤，也没有咎害。

从以上材料可以看出，“厉”就是危险。但就此四条爻辞而言，危险并不可怕，只要出发点正确，又能戒惧谨慎，是可以转危为安的。

当然，也有一些爻辞，《周易》只强调了其危险性，而没有表明结果。如：

《遁》初六 遁尾 厉 勿用有攸往。

《旅》九三 旅焚其次 丧其童仆 贞 厉。

《兑》九五 孚于剥 有厉。

《既济》上六 濡其首 厉。

“遁尾”藏起尾巴。大意是说，藏起尾巴，因为有危险，不宜采取行动。这句爻辞只强调了危险性，没有说明其结果。“旅焚其次”旅居的房舍被烧毁。“丧其童仆”，童仆弃主而去。爻辞的意思是，寄旅之人，当处处谦逊，尊上而柔下。反之，则必然会有所损失而招致危险。“剥”剥落，此处指损害。“孚于剥”施诚信于巧言令色的小人。爻辞认为，施诚信于小人，难免上当受骗，所以有危险。“濡其首”小狐渡河沾湿了头部。爻辞认为，这是危险的征兆。

以上爻辞，只强调了危险性，而没有指出这样的危险，其结果会是怎样。但一般说来，指出了危险性，也就等于是作出了提示。人如果因此而忧惧，就会无咎。人如果对此抱着无所谓的态度，则必然厉而致凶。况且《遁》初六“勿用有攸往”就是明显的提示。请看下面一句爻辞：

《小过》九四 弗过遇之 往厉必戒 勿用 永贞。

“往厉”前往必有危险。“必戒”务必自戒。爻辞中的“必戒”一词十分重要，从某种意义上说，它点出了《周易》一书的实质。《易经》的人道教训，归结为一个字，就是“戒”。“戒”则不以善小而不为；“戒”则不以恶小而为之。

有的情况下，爻辞提示人们这样做“厉”，那样做就好，要根据具体情况具体分析。如：

《遁》九三 系遁 有疾厉 畜臣妾 吉。

“系遁”心怀系恋，不能退避。爻辞认为，当《遁》之时，心怀系恋，不能退避，必然会有大危险。但若是畜养臣仆侍妾，则吉。这是说，面对一个危险的境遇，做危险的事，自然有大危险，但若做远离危险的事，就没有大危险，非但没有大危险，甚至还可能有意外的收获。

总之，在《易经》卦爻辞中，“厉”提示给人们的是危险。但《易经》提示危险，目的是为了人们正确面对危险，或避开危险。能正确面对或有效避开危险，就可以“虽危无咎矣”（《乾·文言传》）！

7.4 咎

“咎”字，《易经》中出现频率较高，凡 98 见，表现形式有“为咎”、“匪咎”、“何咎”、“无咎”等。其意思为“灾害”。高亨先生说：“《周易》所谓‘咎’，比悔为重，比凶为轻。悔乃较小之困厄，凶乃巨大之祸殃，咎则较轻之灾患也。”^①

《夬》初九 壮于前趾 往不胜 为咎。

“壮”伤。“为咎”造成灾害。爻辞的意思是，伤了前趾，继续前进，不会取胜，必然造成灾咎。在这里，“为咎”的条件是伤了前趾，还一味向前。脚是用来走路的，脚受了伤，仍要前行，那是用其所“短”，结果自然不好。它提示人们，做事不可逞能，要量力而行。否则，必然事与愿违。

高亨：《周易古经今注》第 133 页。

在《易经》中除《夬》初九出现的一例‘为咎’外其他爻辞中出现的‘咎’字都是为了表明‘无咎’。例如：

《乾》九三 君子终日乾乾 夕惕若 厉无咎。

《泰》九三 无平不陂 无往不复。难贞无咎。

《大有》初九 无交害 匪咎 艰则无咎。

《临》六三 甘临 无攸利 既忧之 无咎。

《观》初九 童观 小人无咎 君子吝。

《观》九五 观我生 君子无咎。

《观》上九 观其生 君子无咎。

《离》初九 履错然 敬之 无咎。

《升》九二 孚乃利用禴 无咎。

《萃》六三 萃如嗟如 无攸利 往无咎 小吝。

《丰》初九 遇其配主 虽旬无咎 往有尚。

《节》初九 不出户庭 无咎。

《节》六三 不节若 则嗟若 无咎。

《乾》卦九三 前面曾经引述 其能免于‘咎’在于‘终日乾乾 夕惕若’。‘难贞’困难时坚贞。《泰》九三认为 平地无不变为斜坡 外出者无不回还。困难时坚贞 可以免遭咎害。这里‘无咎’的关键是‘难贞’。它提示人们 任何事情 都不可能一帆风顺 遇到困难 不要惊慌失措 应当坚守正道 迎难而上。“交”交往 交接。“匪”非。《大有》初九的意思是 不交往不惹祸 不会有咎害。但只有思艰兢畏 不生骄侈之心 才能免遭咎害。所以 这里的‘无咎’是以“艰”为前提的。它提示人们 不滋事 少应酬 固然可以免于咎害 但还不是免遭咎害的根本之方 根本的方法是 不忘艰难 谨慎自守。“甘”王弼《周易注》：“佞邪说媚 不正之名。”《临》六三是说，用花言巧语治理百姓，没有什么好处。要是已经对此有所忧虑，便不至于造成灾害。这里‘无咎’的条件是‘忧之’。它提示人们 犯了错误 要及时察觉 忧患悔改 这样可以免遭咎害。《观》卦初九、九五、上九爻辞都说到了‘无咎’但初九是“小人无咎”九五、上九是“君子无咎”。初九的“小人无咎”是因为“童观”即儿童般的观察；这种浅薄的认识对于小人物是不会造成什么咎害的。九五、上九的“无

咎”是因为“观我生”即省察我的行为；“观其生”即观察他人的行为。省察自己，观摩他人，对君子来说当然不会造成灾害。“错然”，《周易集解》引王弼曰：“敬慎之貌也。”①《离》初九的意思是“步履敬慎不苟，而又有所警惕，则没有灾患。这里‘无咎’的前提是‘履错然，敬之’”。它是提示人们“谨慎自守，恭敬惕惧，是免遭灾患的方法之一”。“孚”，诚信。“禴”，古代四时祭祀之一，殷称“春祭”为“禴”，属较微薄之祭。②《升》九二是说“只要心中诚信，就是实行禴祭，也可免于灾患。这里‘无咎’的根本在于‘孚’”。它提示人们“祭祀的关键，在于有诚心，只要心诚，即使所献微薄，也会受到神灵的悦纳”。“萃”，聚集。“嗟”，叹息。《萃》六三的意思是“聚集、叹息，没什么补益，继续前进将无灾患。这里‘无咎’的前提条件是‘往’”。“配主”，女主人。“虽”，通唯。《丰》初九是说“外出遇见女主人，只在她家住十天，没有问题，还会得到奖赏。这里的‘无咎’条件限制也很严格，即‘虽旬无咎’”。据《象传》的解释，超过了十天就会有灾，“过旬灾也”。《节》初九：“不出户庭，无咎。”“无咎”的原因当然是“不出户庭”。“节”，节制。“嗟”，伤叹。《节》六三的意思是“对于自己的不能节制，嗟叹痛悔，则可免于咎害。这里‘无咎’的前提是‘嗟若’”。它提示人们，有了过错，要及时反省痛悔，这样就不至于铸成大错。

总之，爻辞说“无咎”是有条件的，这些条件或者与环境有关，或者与身份有关，或者与时间有关……需要人们仔细辨察。不然，“无咎”便有可能转化成“为咎”。这样的例子，在《易经》中比比皆是，如：

《需》初九：需于郊，利用恒，无咎。

《师》六四：师左次，无咎。

《比》永贞，无咎。

《比》初六：有孚，比之，无咎。

《复》初九：素履往，无咎。

《同人》初九：同人于门，无咎。

《大有》九二：大车以载，有攸往，无咎。

《豫》上六：冥豫，成有渝，无咎。

潘雨廷校释：《周易集解纂疏》第307页。

② 黄寿祺、张善文：《周易译注》第375页。

《临》六四 至临 无咎。
《临》上六 敦临 吉 无咎。
《贲》上九 白贲 无咎。
《剥》六三 剥之 无咎。
《大过》初六 藉用白茅 无咎。
《坎》六四 樽酒簋贰用缶 纳约自牖 无咎。
《坎》九五 坎不盈 祗既平 无咎。
《晋》初六 晋如摧如 贞吉 罔孚 裕无咎。
《睽》九三 遇主于巷 无咎。
《损》六四 损其疾 使遄有喜 无咎。
《损》上九 弗损益之 无咎 贞吉。
《益》六三 益之用凶事 无咎 有孚 中行告公用圭。
《夬》九五 苋陆夬夬。中行 无咎。
《姤》九二 包有鱼 无咎 不利宾。
《姤》上九 姤其角 无咎。
《萃》六二 引吉 无咎。
《萃》九四 大吉 无咎。
《萃》九五 萃有位 无咎。
《萃》上六 赍咨涕洟 无咎。
《升》六四 井甃 无咎。
《鼎》初六 得妾以其子 无咎。
《震》上六 震不于其躬 于其邻 无咎。
《涣》九五 涣 王居无咎。
《涣》上九 涣其血 去逖出 无咎。
《节》六三 不节若 则嗟若 无咎。
《中孚》九五 有孚挛如 无咎。
《未济》上九 有孚于饮酒 无咎。

这些爻辞中的“无咎”都是有条件的 这里不再一一诠释。此外，《易经》中还有一些爻辞 没有说“为咎”也没有说“无咎”而是说“何咎”。例如：

《小畜》初九 复自道 何其咎 吉。

《随》九四 有孚在道 以明 何咎。

《睽》六五 厥宗噬肤 往何咎！

“复自道”回归正道。《小畜》初九的意思是 回归正道 有什么灾患呢！“有孚”心存诚信。“在道”合乎正道。“明”光明磊落。《随》九四的意思是 心存诚信 合乎正道 光明磊落 又有什么咎害呢！“宗”宗族。《睽》六五的意思是 他的族人在吃肉 前去又有什么灾患呢！可见“何咎”实际上就是“无咎”只不过是使用反问句加强语气罢了。

综上所述，“咎”为“灾患”。但在《周易》中 咎字出现 98 次 却只有一次是“为咎”（即将会造成灾患），其余则“匪咎”（不是灾患）1 次，“何咎”（有什么咎害 即没有咎害）3 次，“无咎”93 次。而“匪咎”、“何咎”、“无咎”三者 其意思基本一致 都是指不会发生什么咎患。所以在《周易》中 虽然屡次出现“咎”字 但绝大多数都是以“无咎”而终。但“无咎”并非没有条件 爻辞系以“无咎”正是要表明如何才能实现“无咎”这样一个主旨。难怪《系辞上传》说：“无咎者 善补过也”，“震无咎者存乎悔”。这说明，《周易》之所谓“咎”目的是为了提醒人们要因咎而悔 善补其过 以至于无咎。魏晋时期的著名哲学家王弼说：“凡言无咎者 本皆有咎也。防得其道，故得无咎也。”① 北宋时期的著名哲学家张载说：“凡言无咎者 必求其始皆有悔 今能改之也。有咎而免者 善震而补也。”② 南宋时期的著名易学家朱震也说：“无咎者 本实有咎 善补过而至于无咎。”《汉上易传》卷七 可见 在《周易》看来，“咎”并不可怕 可怕的是“咎”而不自知，“咎”而不思改。相反 如果能够“终日乾乾”，“惧以终始”则“其要无咎”。

7.5 凶

“凶”字，《周易》中 56 见 意思是凶险、祸殃 其表现形式为“凶”、“征凶”、“终凶”、“有凶”、“贞凶”等。例如：

楼宇烈：《王弼集校释》第 615 页。

② 章锡琛点校：《张载集》第 181 页。

《师》初六 师出以律 否臧凶。
《比》上六 比之无首 凶。
《履》六三 眇能视 跛能履 履虎尾 咥人 凶。
《豫》初六 鸣豫 凶。
《复》上六 迷复 凶。
《颐》初九 舍尔灵龟 观我朵颐 凶。
《大过》九三 栋桡 凶。
《恒》上六 振恒 凶。
《益》上九 莫益之 或击之 立心勿恒 凶。
《兑》六三 来兑 凶。
《小过》九三 弗过防之 从或戕之 凶。

“律”纪律。“否臧”不善。《师》卦初六的意思是 军旅出征 必须纪律严明 军纪不善 必遭凶败。这是讲出兵打仗 但也启示人们 无论做任何事情 都不要违背其规律 否则 必然导致失败。“比”亲比 依附。“无首”没有首领。没有首领意味着一个团体没有理念 没有方向 没有核心。《比》上六认为 依附于这样的集团 其结果一定凶险。“眇”目盲。“跛”腿脚有毛病。《履》六三是说 目盲强看 脚踏强行 踩住了老虎尾巴 被老虎咬着 凶险。《豫》初六“鸣豫”享乐出了名。《兑》六三“来兑”追求欢乐。《复》上六“迷复”迷人歧途不知回复。它们的结果都是凶险。“朵颐”鼓起腮帮子吃东西。《颐》卦初九的意思是 舍弃灵龟不用 看人高谈阔论，凶。按古人迷信龟卜 故称“灵龟”。《易经》认为 单听人的意见 不看龟卜的结果，则凶。“栋桡”栋梁弯曲。栋梁是房子的根本 栋梁弯曲 房子便会有倒塌的危险，当然是凶。“振恒”动摇恒心。人贵有恒 动摇恒心 会有凶险。《益》上九“立心勿恒 凶”说的就是这个意思。“戕”杀也。《小过》九三是说 没有过失时要防止过失 如果放纵 就可能伤害自己 凶险。

上述引文“凶”均是凶险的意思。但细绎爻辞 不难发现 凶险的产生也都是有条件的。如《师》初六的“凶”是因为“否臧”；《比》上六的“凶”是因为“比之无首”；《履》六三的“凶”是因为“眇能视 跛能履”；《豫》初六的“凶”是因为“鸣豫”；《复》上六的“凶”是因为“迷复”；《颐》初九的“凶”是因为“舍尔灵龟 观我朵颐”；《大过》九三的“凶”是因为“栋桡”；《恒》上六的“凶”是因为“振恒”；《益》上九的“凶”是因为

“立心勿恒”；《兑》六三的“凶”是因为“来兑”；《小过》九三的“凶”是因为“从或戕之”。可见，《易经》爻辞中的“凶”字都是针对着一定的情形而言的。如果能从这个“凶”字上自觉努力改变或避免相应的情形，“凶”也就不可怕了。又如：

《颐》六二 颠颐、拂经于丘颐 征凶。

《大壮》初九 壮于趾 征凶 有孚。

《困》九二 困于酒食 朱紱方来 利用享祀。征凶。

《震》上六 震索索 视矍矍 征凶。

《未济》六三 未济 征凶。

以上爻辞“凶”字前面加一“征”字，为“征凶”。“征”，伐也，讨也，行也。“国之大事，在祭与戎”（《左传》成公十三年）所以“爻辞”中经常出现“征”字。《颐》六二“征凶”其原因是养护颠倒，在处所上违背常规。《大壮》初九“征凶”其原因是冒险前进。《困》九二“征凶”其原因是喝的酩酊大醉。《震》上六“征凶”其原因是听到雷声就惶恐不安，惊视四顾。《未济》“征凶”其原因是在自身能力还达不到的时候，急于进取。此可见，《易经》对“征凶”的提示也都是有根据的。

《易经》爻辞中，常与“凶”连在一起的还有“贞”字，即“贞凶”。“贞凶”的“贞”字，多训为占问。例如：

《屯》九五 屯其膏 小贞吉 大贞凶。

《师》六五 长子帅师 弟子舆尸 贞凶。

《随》九四 随有获 贞凶。有孚在道 以明 何咎。

《剥》初六 剥床以足 蔑 贞凶。

《剥》六二 剥床以辨 蔑 贞凶。

《颐》六三 拂颐 贞凶。

《恒》初六 浚恒 贞凶 无攸利。

《巽》上九 巽在床下 丧其资斧 贞凶。

《节》上六 苦节 贞凶 悔亡。

《中孚》上九 翰音登于天 贞凶。

这些爻辞中的‘贞’字基本上都是占问的意思。此外，《易经》还有‘终凶’、‘有凶’等断占之词。如：

《讼》 有孚窒惕 中吉 终凶。

《临》 元亨 利贞 至于八月有凶。

《夬》 九三 壮于頄 有凶。

《夬》 上六 无号 终有凶。

“终凶”即终有凶险。“有凶”即有凶险。

在《易经》卦爻辞中，“凶”大概是最令人生畏的断占之辞了，但从上面的材料看，“凶”的产生总是有原因的。《易经》卦爻辞正是为了帮助人们认识产生“凶”的原因，并因着这种经验的知识，寻找“避凶”的途径。《系辞上传》中说：“吉凶者，失得之象也。”其以“失”释“凶”颇耐人寻味。宋人杨万里说：“言动之间，尽善之谓得，尽不善之谓失。”（《诚斋易传》卷十七）清人李光地在《周易折中》卷十三引赵玉泉的话说：“吉即顺理而得之象也，凶即逆理而失之象也。”可见，“失”的含义颇为广泛，并不限于一事一物之失。如果专注于其普遍意义的层面，我们也可以按赵玉泉所说，失即“逆理”。“逆理”即“失道”，也就是违背客观规律，而“失道寡助”，其结果必然是凶险的。所以在《易经》爻辞中，“凶”产生的原因虽然多种多样，但归结为一点，就是“失道”。

7.6 利

利字，《易经》中凡 178 见，意为有利、利于、宜于等。其表现形式为“利”、“无不利”、“无攸利”、“利见大人”、“利涉大川”、“利有攸往”……“利贞”、“利永贞”等。例如：

《谦》 六四 无不利，撝谦。

《临》 九二 咸临 吉 无不利。

《遁》 上九 肥遁 无不利。

“撝”处处。《谦》六四认为 处处谦虚 没有不利。“咸”感化。《临》九二认为 以感化的方式治理 吉 没有不利。“肥”同飞 指处于高位。《遁》上九认为 位高而退隐 没有不利。可见“利”在爻辞中为“好”的意思。《易经》也常用“无攸利”一词表示不好。例如：

《蒙》六三 勿用取女 见金夫 不有躬 无攸利。

《无妄》上九 无妄行 有眚 无攸利。

《恒》初六 浚恒 贞凶 无攸利。

《归妹》上六 女承筐无实 士刲羊无血 无攸利。

“金夫”用金钱引诱女子的男人。^①《蒙》六三的意思是 不要娶那个女子 她见到有钱的男子 就没有了自己 没什么好处。“眚”灾难。《无妄》上九的意思是 不要妄行 妄行便有灾 没什么好处。“浚恒”过分追求恒久。爻辞认为 过分追求恒久，占问凶险 没什么好处。《归妹》上六是说 女子提筐而筐中无物 男子刺羊而羊不出血 不是什么好事。可见“无攸利”就是“无所利”就是没什么好处。

在《易经》中“利”或“不利”的断占 也常常被划定范围 有时还对比出现 以加强警示的意义。例如：

《蒙》初六 发蒙 利用刑人 用说桎梏 以往吝。

《谦》六五 不富以其邻 利用侵伐。

《鼎》初六 鼎颠趾 利出否。

《蒙》初六的“利”只对“发蒙”而言；《谦》六五的“利”也只限于“侵伐”。“否”污秽。爻辞的意思是 把鼎倒过来 利于倾倒污秽。所以，《鼎》初六“利”也只是就“出否”来说的。这些材料 都把“利”限定在一定的范围之内 明确指出 在什么什么情况下 或对什么什么事是“利”的。又如：

《蒙》上九 击蒙 不利为寇 利御寇。

《讼》利见大人 不利涉大川。

“击蒙”除去蒙昧。《蒙》上九是说“击”的方式不利于像强盗那样侵犯他人，但利于抵御强盗的侵犯。《讼》卦的卦辞则强调“利于覲见大人，而不利涉川过河”。这些材料将“利”与“不利”对举，明确提示在什么情况下宜于做什么，不宜于做什么。而《周易》说利什么，意在指示正确的行动方向，以求趋吉避凶，不是告诉人们怎样做能得好处，占便宜。^①所以，“利”或“不利”的断占，均具有一种警示的意义。

在《易经》中，“利”也常常与“贞”结合，形成“利贞”的断占语。“利贞”就是利于占问。这一断占语在卦爻辞中出现频率颇高，尤其是在卦辞中。这与《易经》本是筮书有密切关系。例如：

《乾》元亨 利贞。

《临》元亨 利贞 至于八月有凶。

《大畜》利贞。

《离》利贞 亨 畜牝牛吉。

《遁》亨 小利贞。

《大壮》利贞。

《明夷》六五 箕子之明夷 利贞。

.....

这些筮辞中的“利贞”都是利于占问的意思。

总之，“利”字作为一个断占语，主要是提示人们应该怎样做，宜于怎样做，怎样做有好处，怎样做没好处。而《易经》谈“利”178次之多，说明它十分关心人们的“利益”和“好处”。不过，如前所说，《易经》之所谓“利”并非是要让人占便宜，讨好处，而是指示正确方向，以求趋吉避凶。所以，《易传》解释“利”谓之“利者义之和”（《乾·文言传》），朱熹在《周易本义》中说：“利者，生物之遂，物各得宜，不相妨害，故于时为秋，于人则为义，而各得其分之和。”（卷一）明人朱来知德于《周易集注》中说：“无所乖戾之谓和。”（卷一）今人金景芳先生说：“利是收缩、成熟，当秋天时，万

^① 吕绍纲主编：《周易辞典》第19页。

物收缩成熟 应该肃杀了。肃杀是合于义的。‘义之和’是说虽然有肃杀景象 万物却是和谐不乱 各有各的归宿。引申于人事 利是社会稳定之时 人们各安其分，各守其职 各尽其责。’^① 以上诸家的注解 稍有不同 但有一点基本一致 就是认为“义”为“宜” 据此“利”即物各得宜 和谐不乱 不相乖戾。当然，《易经》中所谓的“利”还没有这么丰富的内容 但却具有了这样的解释空间。换句话说，《易经》也在透过“利”追求自然、社会和人生之“宜”。

7.7 吉

“吉”字，《易经》中出现频率也很高 超过了一百多次。其意思为“善”为“得”，为“好”，为“有利”等。主要表现形式有“吉”、“往吉”、“初吉”、“中吉”、“终吉”、“贞吉”、“大吉”等。例如：

《谦》九三 劳谦 君子有终 吉。

《随》九五 孚于嘉 吉。

《复》六二 休复 吉。

《无妄》初九 无妄往 吉。

《艮》上九 敦艮 吉。

《兑》初九 和兑 吉。

《节》九五 甘节 吉 往有尚。

这些爻辞 都是表明 因为某种行为 其结果吉祥。如“劳谦”即有功劳而谦虚。“孚于嘉”即真诚地追随美善。“休复”即复归于美好。“无妄往”即不荒诞地行动。“敦艮”即切实地坚持艮止原则。“和兑”即和悦。“甘节”即心甘情愿地节制。等等。此可见 爻辞系以“吉”字 是与一定的行为相对应的。当然 在《易经》中 一种行为 其结果是否吉利 往往因人、因事、因时而异。例如：

《否》六二 包承 小人吉 大人否。

《咸》六二 咸其腓 凶 居吉。

《遁》九四 好遁 君子吉 小人否。

《大壮》上六 羝羊触藩 不能退 不能遂 无攸利 艰则吉。

《革》九四 悔亡 有孚 改命吉。

《巽》九五 先庚三日 后庚三日 吉。

《革》上六 君子豹变 小人革面 征凶 居贞吉。

《恒》六五 恒其德 贞妇人吉 夫子凶。

《否》六二 对小人吉 对大人则不吉。《咸》六二“咸其腓凶”安居则吉。《遁》九四 对君子吉 对小人则不吉。《大壮》上六 无所利 但勇于面对艰难则吉。《革》九四强调革命则吉。《巽》九五强调在一定时间范围内则吉。《革》上六强调征伐凶，守成则吉。《恒》六五强调对妇人吉 对男人则凶。此可见，《易经》对‘吉凶’的看法 是随着时间、环境等等的改变而改变的。不但如此，《易经》还认识到 吉凶可以转化 在一定条件下 凶可变吉 吉可变凶。例如：

《需》上六 入于穴 有不速之客三人来 敬之终吉。

《讼》 有孚 窒惕 中吉 终凶。

《蛊》初六 干父之蛊 有子考 无咎。厉 终吉。

《贲》六五 贲于丘园 束帛戋戋 吝 终吉。

《家人》上九 有孚威如 终吉。

“不速之客”不请自来的客人。不请自来 本属不祥之兆 但爻辞认为 恭敬他们，就可以化险为夷。“有孚 窒惕”有诚信 但放弃了警惕。爻辞认为以这样的态度诉讼 中间吉利 最终凶险。“干父之蛊”矫治父辈的过错。在父权时代 这无疑具有危险性。但爻辞示意最终还是吉利的。其他如《贲》六五、《家人》上九的‘终吉’，也都表明从不吉到吉 有一个转化的过程。此可见，《易经》对吉凶的认识颇富辩证的色彩 这是十分可贵的。

此外，《易经》也讨论了“征吉”、“贞吉”等问题，“征吉”就是征伐吉利，“贞吉”则是占问吉祥。这里不再一一梳理。总之，《易经》论吉 注重条件 注重吉凶之间的转化，目的还是为了对人有所警示：什么是吉，如何做吉？凶怎样可以转化为吉？

等等。

以上 透过对《易经》断占之词的分析 笔者讨论了卦爻辞中的人道教训。可以看出，《易经》之中 确实包含了丰富的生存智慧 虽然它是以占筮的面目出现的 但正如有学者所指出的 筮占与龟卜不同 既有“鬼谋”更有“人谋”。^① 所以它可以以特殊的方式表达人们的忧患之心，趋吉避凶之意。即如前举卦爻辞中的断占之词，虽观之无异于谶诀断语 但细细品味 几乎字字都有提示的作用。无怪乎圣明如孔子者 也要“晚而喜易”，“居则在席”，“行则在橐”，“读之韦编三绝”视之为“寡过”之书了！^②

朱 伯 崑：《易学哲学史》第一册 第 7 页。

② 《论语·述而》：“子曰：‘加我数年 五十以学《易》 可以无大过矣。’”

下 编

第 8 章

孔子与《易传》

《易传》是目前所见最早的一部诠释《易经》的传世文献。史载该《传》出于孔子之手。但宋代以后，也有学者对此种观点提出怀疑。不过，整个经学时代，孔子作《易传》的观念，始终是易学研究中的主流看法。近代以来，由于思想观念和学术方法的变革，有学者致力于从圣道王功的空气中夺出真正的古籍，孔子之作《易传》的传统旧说，自然也就成了焦点问题之一。纵观整个二十世纪，相关的讨论可谓十分活跃，观点也颇丰富。但大致说来，不外乎三种倾向：否定说、肯定说、“谨慎”肯定（否定）说。

8.1 否定说

就传世文献来说，最早记载孔子作《易传》的是《史记·孔子世家》：

孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝。曰：“假我数年，若是，我与《易》则彬彬矣。”^①

《世家》中的“假我数年，若是，我与《易》则彬彬矣”与《论语·述而》“子曰：‘加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣’”的记载有关。至于《易传》，只提到《彖》、《系》、

^① 《史记》第 1937 页。

《象》、《说卦》、《文言》五种 其余两种:《序卦》、《杂卦》没有交代。到了《汉书》 则明确指出《易传》七篇均出孔子之手:

孔子……盖晚而好《易》 读之韦编三绝 而为之传。^①

文王以诸侯顺命而行道 天人之占可得而效 于是重《易》 六爻 作上下篇。
孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。^②

《汉书·艺文志》虽然没有谈到《说卦》、《杂卦》 但它已提出十篇之数 人们认为那就是《十翼》 如孔颖达在《周易正义·序》中就说:“其《彖》《象》等《十翼》之辞 以为孔子所作 先儒更无异论。”孔颖达的这一说法 代表了传统经学的主流看法。

孔子作《易传》的说法 宋代开始有了异议 著名文学家欧阳修在所著《易童子问》中说:

童子问曰:“《系辞》非圣人之作乎?”曰:“何独《系辞》焉,《文言》、《说卦》而下 皆非圣人之作 而众说淆乱 亦非一人之言也。昔之学《易》者 杂取以资其讲说 而说非一家 是以或同或异 或是或非 其择而不精 致使害《经》而惑世也。”(《易童子问》卷三)

欧阳修宣称《系辞》、《文言》、《说卦》、《杂卦》等都不是孔子所作 理由是:“余所以知《系辞》而下非圣人之作者 以其言繁衍丛脞而乖戾也。”至于“何谓”、“子曰”者 讲师之言也;《说卦》、《杂卦》者 筮人之占书也 此又不待辨而可以知者。”(同上) 不过 欧阳修仍相信《彖》、《象》两传是孔子的作品。欧阳修之后 类似的怀疑 虽非经学的主流,却也常常被一些学者所认同。到了清代的崔述、康有为等,便非常明确地指出《易传》非孔子所作。如崔述曾举数证 见《考信录·洙泗考信录》卷三)申论《易传》非孔子所作:“《易传》本非孔子所作 乃战国时所撰 是以汲冢《周易》有《阴阳篇》而无《十翼》 其明验也。”(《考信录·丰镐考信录》卷之二)

近代以来 由于疑古之风盛行 有学者根据《鲁论》“易 作 亦 ”孟子等孔门后

① 《汉书》中华书局 1962年版 第 3589 页。

② 同上注第 1704 页。

学言不及《易》及《易传》中部分文字之间存在矛盾现象等 进一步否定孔子是《易传》的作者。如顾颉刚、李境池等都曾绍述崔述之论，否定孔子对《易传》的著作权。^① 其中，尤以史学大家钱穆先生搜罗的证据最为全面。钱先生于 1928 年夏 在苏州青年会学术讲演会所讲《易经研究》中 参诸崔说 胪列十条证据 力辩“十翼非孔子所作”。兹述其大意于下：

其一 西晋出土的汲冢竹书中没有《十翼》。

其二，《左传》鲁襄公九年载穆姜论“元亨利贞”四德 与今《文言》篇首略同 以文势论 是《周易》抄《左传》 非《左传》抄《周易》。

其三，《论语》“曾子曰 君子思不出其位。”今《周易》艮卦《象传》也有此语。果孔子作《十翼》，《论语》编者不应误作“曾子曰”。

其四，《系辞》中屡称“子曰” 明非孔子手笔。

其五，《史记·太史公自序》引《系辞》称《易大传》 并不称经 并不以为孔子语。

其六，《史记》十分推尊孔子 所记人物 多以孔子述及者为准。今《系辞》详述伏羲、神农 但《史记》称五帝托始黄帝 而不叙及伏羲、神农 可证在史公时尚不以《系辞》为孔子作品。

其七《论语》无孔子学《易》事 只有“加我数年五十以学易可以无大过矣”一条，“易”字当从《鲁论》作“亦”。

其八 孟、荀均不讲《易》。

其九 秦人烧书 不烧《易经》。若孔子曾作《十翼》 岂有不烧之理。

其十，《论语》和《易》思想不同，《系辞》近老庄 其哲学是道家的自然哲学。^②

根据以上十证 钱穆先生认为，《易传》非孔子所作。此外 他如冯友兰、高亨、戴君仁等都曾发表意见，否定孔子作《十翼》的传统说法。台湾文哲研究所前所长戴璉璋先生认为 诸贤所持的理由中 最值得注意的是《易传》与《论语》在思想上有显

参见杨庆中：《二十世纪中国易学史》，第二章。

钱穆：《论十翼非孔子所作》 见《古史辨》第三册第 89—94 页。

著的差距。戴先生综合其说，从三个方面予以指陈：

1. 对天的看法 在《论语》 孔子所说的‘天’是有人格神意味的‘主宰之天’。而在《易传》“天”就没有人格神的意味，它是‘自然之天’或‘义理之天’。

2. 对于‘鬼神’的看法 在《论语》 孔子所说的‘鬼神’都有宗教色彩，是祭祀的对象。在《易传》“鬼神”是天地造化的迹象，人们通过修德的工夫，可以与‘鬼神’相知相感。

3. 对于‘道’的看法 在《论语》 孔子所谓‘道’都通过人事来说明，“道”是人类行为的原则或至善的准据。在《易传》 则所说的‘道’几乎就是天道，或称天地之道、乾道、坤道。都是从本体宇宙论的观点来说明，因而能凸显其形而上的性格。

除了思想上有差距以外，戴先生指出，在语法方面《易传》与《论语》也有显著的不同。此外《文言传》多用对偶句子，与《荀子》书风格相近；《彖》、《象》两传韵语通押的现象，与《诗经》及《易经》卦爻辞等多有不合，而接近于《荀子》、《老子》及《楚辞》中屈、宋两家作品。这些现象也都可以作为《易传》并非出于孔子之手的证据。^①

进入 21 世纪的第一年，台湾大学中文系教授何泽恒先生，有感于近年来学术界借帛《易》佚传的资料而肯定孔子与《易传》的关系的现象，更著长文，综合诸说，“覆议”相关问题，强调就目前所见资料而言，尚不足以证明孔子与《易传》的关系：

其一 司马迁述孔子所作《易传》之范围。《史记·孔子世家》中的“孔子晚而喜《易》序彖系象说卦文言”一语，近人一般理解为：“孔子晚而喜《易》序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》”。但何先生怀疑它不是司马迁的原意，首先，战国时人已称引《易传》，然所引有不见于今传十篇之中者。至于汉世传籍，其称引《易》文而不见于今本乃至帛本者，亦尚有之。此种现象表明，今传十篇《易传》之外，传世的《易》传著作可能还不少。其次，司马迁《太史公自序》曰：“先人有言：‘自周公卒五百岁而有孔子。孔子卒后至于今五百岁，有能绍明世，正《易传》继《春秋》本《诗》《书》《礼》《乐》之际？’意在斯乎！意在斯乎！小子何敢让焉。”此处“正”“继”“本”皆就司马迁自身而言。若《易传》确乎出自孔子之手，司马迁何“正”之有？第三，在今本

以上见戴璿璋：《易传之形成及其思想》[台北：文津出版社，1989年版，第6-10页。

《易传》中,《系辞传》非常重要但《史记》中引到今本《系辞》的仅一处且不称《系辞》而谓之《易大传》:“《易大传》:‘天下一致而百虑同归而殊途。’”文字与今本《系辞》“天下同归而殊途,一致而百虑”不同。又今本《系辞》的内容见于汉初著作引述者如陆贾《新语·辨惑》、《明戒篇》,《韩诗外传》、《说苑·指武》等均称《易》曰“传曰”而不称《系辞》。而《淮南子·诠言训》中“方以类别,物以群分”一语见于今本《系辞》(文字稍异)不作引文,不称《易》曰“则其时有无今本《系辞》之成篇殊为可疑。尤其值得注意的是西汉末世尝领校《五经》秘书得窥中秘旧籍的刘向亦曾引及《易大传》说明此时还能看到一篇《易大传》而其引文却不见于今本《易传》。联系到史迁所引《易大传》文与今本《系辞》有异,刘向所引又不见于今本,则《易大传》与《系辞》原非一物并非绝不可能。再就马王堆帛书来看可知直到汉文帝初期,《系辞》还未有篇名而其内容异于今本可知其时今本仍未编定完成。所以直到司马迁时,今本《系辞》的若干内容或早已以各种面貌出现存在,然当时尚无《系辞》之名也尚未固定编成今本的形态。因此“孔子晚而喜《易》序彖系象说卦文言”一语当如金德建所说为序《彖》系《象》说卦《文言》。

其二孔子五十以学《易》。《论语·述而》曰:“加我数年五十以学易可以无大过矣。”这句话,《鲁论》作“亦”,《古论》作“易”。究竟是“易”或“亦”?始终争论很大。何先生倾向于从《鲁论》连下文读为“五十以学亦可以无大过矣”。何先生重点反驳了李学勤所谓“易”在上古属锡部,“亦”在上古属铎部,西汉时没有通假之例,《鲁论》作“亦”上限不能过张禹的观点(详后)认为上古音韵主要根据《诗经》而《诗经》的韵脚字数有限未必能通括其全。且1973年发现于河北定州汉墓的竹简《论语》据研究应属《鲁论》年代在张禹之前其中明作“……以学亦可以毋大过矣”,则在西汉时代“易”“亦”早应并存。何先生更据清儒惠栋、王引之的研究成果认为古音铎、锡二部的字为量本就不多,见于载籍押韵可供验证的自然更少,自先秦以至两汉两部之字相通互用的可能性是绝对存在的。而就常理推想假定《论语》此条原当依《古论》作“易”则正好可以和《史记》所载孔子读《易》赞《易》等说法相配合这是汉人的共同信仰,《鲁论》学者又并未对此等传说提出任何异议然则缘何无端将这一大有关关系的字眼改为易滋歧解的“亦”字?恐怕事实刚好相反,原当以《鲁》读为正,《古论》作“易”只是通假到了郑玄久已笼罩在孔子作《十翼》的氛围

之下 遇此异文 自易将其义理解为孔子学《易经》 取《古论》而舍《鲁论》遂成为必然的抉择了。

除了‘亦“易”’的考证外 何先生还对《论语·子路篇》孔子引《恒》卦九三爻辞的问题提出看法 指出《易》成书于殷周之际 孔子能读到 不足为奇 与他人偶有论及 也很正常 故不足以证明孔子‘晚而喜《易》’。况且 此后下逮战国 以孔门私淑弟子自任的孟子 其《孟子》全书无一言及《易》 先秦儒学的殿军荀卿 虽其书三处及《易》 但不称《传》名 不称‘子曰’ 且所论与今本《易传》多有抵牾 如《坤》六四“括囊无咎无誉”一语,《象传》谓之‘慎不害也’,《文言》谓之‘盖言谨也’。而《荀子·非相篇》引及爻辞 却说是‘腐儒之谓也’。倘若荀子已读到这两篇所谓孔《传》 此处岂不变成明目张胆地和孔子唱反调吗 所以 在荀子之时 即令已有《象传》《文言》之文 恐怕也决不会认为是孔子所作的。^①

其三 孔门传《易》说。何先生据清儒崔述的观点 指出《论语》所载孔门弟子,以鲁人为多 其次则卫、齐、宋 都是邻国近地。而《史》《汉》所述孔门传《易》世系中的人物 多楚、江东、燕等边鄙之人。若说孔子晚而喜《易》 何不传其门下高弟 而独传一籍籍无名之商瞿? 此中大有疑问,至少先秦一段是靠不住的。^②

其四 帛《易》佚传与孔子。帛《易》佚传中多有‘子曰’、‘孔子曰’、‘夫子曰’之引文,学者多认为其中部分内容当为孔子言论。何先生对此提出质疑,指出,佚传所引出现‘五行’、‘仁义’、‘六合’、‘黔首’等词 根据传世文献 这些词多出现在战国中期、后期、乃至始皇统一之后,绝不会是孔子口中所能用到的词汇”。此外 在诸佚篇中 其解释卦辞、爻辞的含义 有时亦互有歧异 与传世《易传》相异者也不少。这也从一个侧面表明其内容的复杂性。

因此 何先生认为 孔子是否赞《易》乃至于作《易传》 还是一个玄而未决的问

以上均见何泽恒:《孔子与《易传》相关问题覆议》 见《周易研究》2001年第1期。

杨按 台湾的易学名家黄庆萱先生指出:“孔子传授《易经》见于《史记》跟《汉书》。《史记·仲尼弟子列传》:‘商瞿 鲁人 字子季 少孔子二十九岁。孔子传《易》于瞿 瞿传楚人馯臂子弘 弘传江东人矫子庸疵,疵传燕人周子家竖 竖传淳于光子乘羽 羽传齐人田子庄何 何传东武人王子中同 同传菑川人杨何。’《汉书》所记自孔子至杨何也是八传 只是姓名里居略有不同 以及瞿授子庸 子庸授子弘 与《史记》颠倒。这表明了《汉书》于‘孔子传《易》’不是抄袭《史记》 而另有其他来源。由此可知孔子传《易》不是司马迁独家消息,因而扩大了孔子传《易》的可信性。”崔适《史记探源》:“案瞿少孔子二十九岁 是生于鲁昭公十九年。至汉高九年从齐田氏关中,计三百二十六年,是师弟之年皆相去五十四五。师必年逾七十而传经,弟子皆十馀而受业 乃能几及 其可信耶?”这是因为《史记》《汉书》所记仍有疏漏的缘故。”(黄庆萱:《周易纵横谈》 东大图书股份有限公司 1995年版 第154-155页。黄先生的观点似能部分回答何先生的疑问。

题。“汉人所立 宋以下有所破 今欲重立 必夫破其所破而后可”。^①何先生所论，在近年来的否定说中最有分量 所提出的问题 也值得进一步思考。

8.2 肯定说

上世纪 80 年代以前，由于时代的特点，否定说颇占上风。但也有学者坚持传统观点，提出不同的看法，就中犹以金景芳先生持论最为鲜明。金先生认为，《易传》之中 有记述前人遗闻的部分 有弟子记录的部分 也有后人窜入的部分 除此之外“其余都应是孔子所作”。^②金先生的证据是：

首先 孔子“晚而喜《易》”，“读《易》韦编三绝”著“序、彖、系、象、说卦、文言”（按：一般释“序”为动词 金先生则释为名词 指《序卦》）明见《史记·孔子世家》。

《史记》作者司马迁之父司马谈受《易》于杨何 杨何为孔子九传弟子。司马迁平日习闻父说 故能言之凿凿。所以，《史记》之说最为可信。

其次，《论语》说：“子曰：‘加我数年 五十以学《易》 可以无大过矣。’”这是孔子学《易》之明见于《论语》者。有人执 鲁读“易”为“亦”，欲以否定这份材料 岂知这里的“五十”与“知天命”的“五十”可以互证。此其一。这里说“可以无大过矣”与《系辞下传》说“惧以始终 其要无咎”之意正同。此其二。不仅如此，《史记·孔子世家》说：“假我数年 若是 我于《易》则彬彬矣。”与此是传闻异辞 此其三。若从鲁读改“易”为“亦”则变成“加我数年 五十以学”孔子明明说“吾十有五而志于学”何以会是“加我数年 五十以学”？“五十以学”与“亦可以无大过矣”怎能联在一起？这种做法 事同两造争讼 其中一造销毁证据以求胜 显然是理亏心虚 不足置辩。

第三，《系辞传》和《文言传》多称“子曰”与《论语》正同。特别是《系辞下传》有“子曰：‘颜氏之子其殆庶几乎 有不善未尝不知 知之未尝复行也。’”一语 很明显 这个“颜氏之子”即“不贰过”之颜子 而“子曰”的“子”即为孔子。

金先生认为 综合以上三证 可以断言，《易大传》为孔子所作。^③

金先生之外，其传人吕绍纲先生更从思想史、历史文献学、及考古文献学三方面发扬师说 座实孔子对《易传》的“著作权”。

以上均见何泽恒：《孔子与《易传》相关问题覆议》（续）见《周易研究》2001 年第 2 期。

② 金景芳：《关于周易的作者问题》见《周易研究》创刊号，1989 年。

参见李衡眉：《孔子作《易传》之明证、补证与新证》见《孔子研究》1999 年第 4 期。

其一 思想方面的证据。

吕先生认为,《论语》及《春秋》的思想属于孔子是无须证明的 以此为参照 讨论《易传》的思想 看其与《论语》、《春秋》是否一致 便不难捋出孔子与《易传》的关系。

首先,《易传》对《易经》的基本看法与孔子同。吕先生指出,《易经》是怎样的一部书 应怎样应用它 自春秋时代起就有两种认识 两种态度 多数人把它视为卜筮书 用它占卜大事 少数人看重其中蕴含的思想 视之为哲学书。《易传》的态度是:视卜筮为《易经》的外部形式 其实质乃是哲学书。“研《易》是研究它的义理 不必用以卜筮”。而“在理论上是看得深站得高的伟大智者 甚至提倡无神论 在实践上又不否定鬼神 甚至赞成祭祀和卜筮 正是孔子思想的一大特色”。^①可见 孔子思想的这一矛盾与《易传》对《易经》的重哲学又不否定卜筮的态度是一致的。“它既认为《易经》是哲学书 不宜用以卜筮 但又不反对卜筮。这思想当属于孔子”。^②

其次,《易传》的哲学特点与孔子同。吕先生说《易传》中“时”字凡 59 见 每处都具有哲学意义 可谓是一部讲“时”的书。其“反反复复 不厌其烦地讲 几近奔走呼号 声嘶力竭的程度。一有机会 他就告诫你注意时义、时用、时行、随时、时发、时中、时变、明时、时成、失时等等”。^③这很像是孔子一生的概括、总结和写照。孟子是最了解孔子的人 他给孔子的“谥”是“时”字 以为孔子伟大不可及 高过以往任何已知的圣人 就是因为孔子是“圣之时者也”。在孟子看来 孔子之所以为孔子 不在于仁义 只在于“时”世上能行仁义的人或许不少 能把握时变 与时偕行的人 则只有孔子罢了。孟子说:“可以仕则仕 可以止则止 可以久则久 可以速则速 孔子也。”(《孟子·公孙丑上》) 筹于给“时”做界定 也是给孔子其人下“定义”。孔子自己也说他与伯夷、叔齐、柳下惠、少连不同。那些人遁世离群 视世俗犹腐鼠粪壤,固然有其不枉己不辱身的高远处,而孔子“无可无不可”的修养远出他们之上。“无可无不可”,一切以“时”而定 孔子守此原则 孜孜不息 奋斗一生 达到“知天命”,耳顺”乃至“从心所欲不逾矩”的境界。因此可以断定 把《易传》同孔子联系起来 不会错。《易传》哲学不是儒家写不出 不是儒家中的大家写不出 儒家大

吕绍纲:《周易阐微》第 279 页。

同上注第 281 页。

③ 同上注第 283 页。

家中不是孔子写不出”。^①

其二 历史文献方面的证据。

就历史文献的记载而言，吕先生罗列了《论语·述而》、《史记·孔子世家》、《汉书·儒林传》、《汉书·艺文志》等材料认为《汉书》的说法显然得自《史记》而《史记》是历来得到公认的信史。近百年来甲骨文的研究和近几十年考古学上的发现，已经证明它关于夏商历史的记载没有失误。夏商尚且如此，西周以降，对于司马迁来说不为荒远，他又是太史令世家，有着谨严的传统史家文风，所记史实尤当确切无虚。孔子是他心中的偶像 他要学着孔子赞《易》作《春秋》的榜样写《史记》对孔子的事情更当小心谨慎 岂能做无根之游谈。又 司马迁之父司马谈受《易》于杨何，杨何是孔子的九传弟子 武帝朝的《易》博士 田何的再传弟子。田何是汉初传《易》的大家 官方《易》全得于他。司马谈的《易》学如此渊源有自 由他传授给司马迁的孔子作《易传》的旧说 是无须置疑的。^②

第三 考古文献方面的证据。

1973年长沙马王堆出土的众多帛书中有一部手抄于汉文帝初年的《周易》。此书经传具全 对于《周易》研究有重要意义。吕先生认为 许多有关《周易》的问题可以从这部佚书中得到启发、印证。特别是自欧阳修起争论了近千年的《易传》是否孔子所作的问题 有了这部帛书《周易》 谁是谁非 终于可见分晓了。吕先生综合了韩仲民《帛书 系辞 浅说》、及李学勤《从帛书 易传 看孔子与 易 》两篇文章中介绍的史料 提出自己的看法 认为由帛《易》可知“孔子对《易经》下过大功夫 孔子研究《易经》是把它看作一部哲学书 从蓍卦里发掘其中蕴含的义理 孔子不相信卜筮 不搞卜筮 但不公开否定卜筮。孔子的这一思想 正是今本《易传》的思想”。^③

透过以上三证 吕先生坚信“今本《易传》确系孔子作 它的思想属于孔子”。^④

与吕先生侧重于正面论证孔子与《易传》的关系有别 金先生的另一高徒 华东师范大学教授谢维扬先生 则重点从反驳崔述等‘否定说’所谓的‘内证’入手 讨论了孔子与《易传》的关系。谢先生指出 从欧阳修到崔述 对于孔子作《易传》的怀疑 最主要的还是在《易传》文字中寻找所谓的‘内证’：

吕绍纲：《周易阐微》第285页。

同上注第286页。

③ 同上注第293页。

④ 同上注第294页。

“内证”之一 是说《易传》文字有自相矛盾之处 从而表明《易传》绝非一人所作。如欧阳修在《易童子问》中提出：“《文言》曰：‘元者 善之长也 亨者 嘉之会也；利者 义之和也 贞者 事之干也；’是谓《乾》之四德。又曰：‘《乾》元者 始而亨者也 利贞者 性情也。’则又非四德矣。”并由此得出结论：“谓此二说出于一人乎 殆非人情也。”谢先生认为 欧阳修等人的这种观点 是对《易经》文字的特殊性 即形式语言运用中的附会与穿凿手法不太了解的结果。“在《易经》对筮辞的解释中 不守形式逻辑同一律的做法司空见惯，不仅在筮占活动中如此，在哲学化的传统中也是如此。所以说文学大家的欧阳修的论证其实很粗糙”。^①

“内证”之二 是关于“河图”、“洛书”的一段文字。欧阳修说：

《系辞》曰：“河出图 洛出书 圣人则之。”所谓“图”者 八卦之文也 神马负之，自河而出，以授于伏羲者也。盖八卦者，非人所为，是天之所降也。又曰：“包羲氏之王天下也 仰则观象于天 俯则观法于地 观鸟兽之文与地之宜，近取诸身 远取诸物 于是始作八卦。”然则八卦者 是人之所为也 河图不与焉。斯二说者，已不能相容矣。而《说卦》又曰：“昔者圣人之作《易》也 幽赞（借助）于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦。”则卦又出于蓍矣。八卦之说如是，是果何从而出也？谓此三说出于一人乎，则殆非人情也。

谢先生根据金景芳今本《系辞》有后人窜入的内容的观点 认为将“河图”与八卦等同 并非《系辞传》本义 所举“包羲氏”一段 可能是后人采自汉代纬书《礼纬·含文嘉》而窜入《系辞传》的。这段文字说到八卦“以通神明之德”而《系辞传》是以整个六十四卦产生后并以《乾》、《坤》两卦居首时才“以体天地之撰 以通神明之德”的。从帛书《周易》的文本看，《周易》在流传过程中 发生过讹夺、错乱乃至羼杂他书内容的情况。而欧阳修所引的关于“河出图 洛出书”那段文字 很可能是从汉代的物占家文献中羼入的，故不足以为讨论的依据。^②

“内证”之三 是《易传》文字与先秦典籍称引的关系问题。崔述在《洙泗考信录·辨作《易传》之说》中举例说：

谢维扬：《至高的哲理——千古奇书《周易》》第137页。
同上注第138页。

《论语》云：“曾子曰：‘君子思不出其位。’”今《象传》亦载此文。果《传》文在前与记者固当见之。曾子虽尝述之，不得遂以为曾子所自言。而《传》之名言甚多，曾子亦未必独节此语而述之。然则是作《传》者往往旁采古人之言以足成之，但取有合卦义，不必皆自己出。既采曾子之语，必曾子以后之人之所为，非孔子所作也。

对此 谢先生引日本学者泷川资言的话说：“《左传》昭公十二年：‘仲尼曰：古也有志：克己复礼，仁也。’”，僖公三十三年：‘臼季曰：出门如宾，承事如祭。’”而《论语》以为孔子语。《论语》引孔子云：‘生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。’而《孟子》以为曾子语。古书如此之类甚多。以《象传》文与《论语》曾子言合，以《易传》为曾子以后之作，未可直信。”谢先生认为 泷川氏的考辨颇为合理。此表明 古代典籍 在其流传过程中 不可避免地会出现某些窜乱现象 崔述的解释则有“太过明显的先见之嫌”。^①

“内证”之四 崔述提出：“若《易传》果皆孔子所作，不应自冠以‘子曰’字，即云后人所加，亦不应或加或不加也。”对此 谢先生仍引泷川氏之说云：“《易传》精义微言极多，屡引‘子曰’，其不曰‘子曰’者，亦有本于孔子意而敷衍之者。其为孔门遗书审矣。”并认为《易传》中加“子曰”恰好证明了它与孔子的关系。至于有加有不加，则同古代文献成书的特殊过程有关。“在先秦（尤其在春秋以前）写书并非如后世那样是一个很明确的著作过程，往往经过一系列讲授、记录、整理、汇编的过程（并且很可能不是在一个统一的计划下进行的），所以很容易造成成文中与后世著作不同的重复和体例不一的情况”。^②

“内证”之五 是关于《易传》与《论语》思想的异同。针对有学者认为《论语》中的“天”是“主宰之天”，完全系一有意志的上帝”而在《彖传》和《象传》中“天”却不是“主宰之天”，二者对“天”的认识不同的观点。谢先生指出，这是对《论语》和《易传》内容的曲解。如《论语·阳货》载：“子曰：‘天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉？’”明明白白地把“天”看作是不会说话、不影响四时与百物运行的自然的天，根本没有“主宰之天”的影子。所以《论语》中是存在着自然之“天”的观念的。

谢维扬：《至高的哲理——千古奇书《周易》》第138页。

② 同上注 第139页。

而《易传》中的“天”作为一个基本范畴，其最重要的特征就是有与人事沟通的一面。如《系辞上传》：“天尊地卑，乾坤定矣。”《复·彖传》：“复，其见天地之心乎？”《乾·象传》：“天行健，君子以自强不息。”作为自然现象，天有什么“尊”可言？地为什么是“卑”？自然的天怎么会有“心”？怎么说得上有“健”或“不健”之分？事实上，“尊”“心”“健”都是人类社会规范中的概念。在这一点上，《易传》同《论语》恰恰在总体上是一致的。《论语》中并没有将“天”讲成“上帝”或“主宰”的明确的证据，它的主要用法同《易传》一样，是着眼于“天”与人事沟通的品格。^①

崔述在否定《易传》是孔子所作时，还有两个论据，一是说《易传》的文字不如《论语》“谨严、简质”而“反繁而文”，出《论语》下远甚；二是说孟子“无一言及于孔子传《易》之事”而孟子“不应不知，亦不应知之而不言也”。谢先生对此也提出了质疑。谢先生说：“《易传》文字是否同《论语》判若二人，这不是像崔述那样用两个形容词就能讲清楚的。拿《易传》的文字同《论语》中孔子称引《恒·九三》爻辞时的措词相比，就看不出有什么区别。而孟子未言及孔子事迹之处多矣，莫非只有孟子言及的才是真的吗？”^②据此，谢先生认为：“《易传》是古代世界杰出的文化伟人孔子的一部代表作。”^③

如果说金、吕、谢之说侧重于就传世文献和思想比较探讨孔子与《易传》的关系，那么，近些年来，李学勤先生则更从文字学及出土文献方面，对金派之说提供了非常有利的证据。

首先，关于“鲁读”问题。如前所述，《论语·述而》篇“加我数年五十以学易可以无大过矣”因存在《鲁论》和《古论》之别，向来争议颇大。李学勤先生详加考索，对《论语》该篇在经学史上遇到的种种猜测均一一梳理清楚，排除了冯友兰、黄庆萱等先生所谓的“异音”说，指出“鲁读”都是异文，《论语》“加我数年”章《鲁论》确系作“亦”，当连下读，不容怀疑。^④但异文的情形又有区别，如《经典释文》于《学而篇》云：“传不直专反，注同。郑注云：‘《鲁》读传为专，今从《古》。’……”其中“《鲁》读传为专”，“传”、“专”两字是彼此通假。另如《释文》于《公冶长篇》“崔子”下云：“郑注云：‘《鲁》读崔为高，今从《古》。’”“崔”、“高”就不是通假。这证明不管是

谢维扬：《至高的哲理——千古奇书《周易》》，第139页。

② 同上注第140页。

同上注第130页。

李学勤：《周易经传溯源》，第59页。

否通假 只要《鲁论》和《古论》文字不同 郑注即《鲁》读某为某。而《述而》的“亦”和“易”显然属于前一种 是通假的例子。换句话说,《古论》作“易”,《鲁论》作“亦”,异文的产生是因为音近通假或者传讹所致。

根据这一基本事实 李先生考证了“易”、“亦”二字互相通假 或音近传讹的历史时期 指出 在以《诗经》为代表的上古音中,“易”和“亦”两字韵部并不一样,“易”在锡部,“亦”在铎部。直到西汉 铎部和锡部仍不相通。李先生借鉴罗常培、周祖谟二先生的研究成果,证明两字字音的接近乃是一种晚出的现象,在较早的时代是不可能发生的。李先生推测“易”、“亦”由音近造成的异文 其出现恐不早于两汉之际。鉴于司马迁《史记·孔子世家》表明当时已存在作“易”字的本子 那么作“亦”必然是晚出的。《鲁论》作“亦”上限似不能超过西汉晚期的张禹。至于“亦”字出现的下限 不能迟至东汉灵帝时 高彪碑足为确据。总之,《论语·述而篇》所载孔子自言“五十以学《易》”等语 是孔子同《周易》一书直接有关的明证。虽有作“亦”的异文 实乃晚起 与作“易”的本子没有平等的价值。我们探讨《周易》与孔子的关系时 可以放心地引用《述而》这一章 不必顾虑种种异说的干扰”。^①

李先生的这一考证 深得史学大师金景芳先生的认可 并誉之为“元元本本 殚见洽闻”^②。不过 也应看到 前述何泽恒教授对李先生的考证颇持异说。本人不懂文字学 不敢妄论长短。但诚如金派又一传人廖名春先生所说 李先生认为作“亦”的“鲁读”晚出 从 1973 年出土于长沙马王堆三号汉墓的帛《易》材料《要》篇中完全可以得到证明。该墓葬于文帝前元十二年,即公元前 168 年。从《要》的书写形制 篇题及其所记数字来看,系抄本无疑,应有篆书竹简本存在。从篆书竹简本的写成到被抄为帛书,《要》篇应有一段流传的时间。《要》系摘录性质之书 其材料来源应较其成书更早。考虑到秦始皇公元前 213 年根据李斯所议制定的《挟书令》 该令直到汉惠帝四年才得以废除。考古发掘表明,迄今在《挟书令》施行时期以内的墓葬所出书籍均未超出该令的规定。所以帛书《要》篇的记载不可能出自汉初,也不可能出自秦代 应该会早到战国。而《要》篇之中已明确言及孔子读《易》之事。所以 据晚出“鲁读”之异文 说“孔子与易并无关系”是完全错误的”^③。笔者认为 廖先生之说颇有道理。另 台湾学者程石泉先生亦曾研究指出:“帛书《易》文之价值

李学勤:《周易经传溯源》第 62 页。

② 同上注金景芳“序”。

廖名春:《帛书《易》传 探源》,第 162 页。

应不居于《论语》之下 其可信度亦不应低于《论语》。”^① 如此看来 帛《易》的出土，已使《鲁论》、《古论》之“加我数年”章的异文 显得并不那么重要了 孔子曾经读《易》已是不争的史事。^②

当然 解决了“鲁读”的问题 不等于解决了孔子是否作《易传》的问题。李学勤先生又进一步 透过《易传》与《子思子》、《易传》与《乐记》、《易传》与《唐勒》、《小言赋》的比较 以及帛书《易传》等新出土材料的研究等 讨论了孔子与《易传》的关系。《易传》与《子思子》、《易传》与《乐记》、《易传》与《唐勒》、《小言赋》的比较研究笔者将在《易传》的成书年代中介绍 这里只评述李先生对帛书《易传》的研究结论。帛书《要》中有一段非常重要的文字：

夫子老而好易 居则在席 行则在囊。子赣曰 夫子它日教此弟子曰：“德行亡者 神灵之趋 智谋远者 卜筮之繁。”赐以此为然矣。以此言取之 赐缙行之为也。夫子何以老而好之乎？夫子曰：“君子言以渠方也。剪祥而至者，弗祥而巧也。察其要者 不诡其德。《尚书》多阙矣，《周易》未失也 且有古之遗言焉。予非安其用也。”……“赐闻诸夫子曰：‘逊正而行义 则人不惑矣。’夫子今不安其用而乐其辞 则是用奇于人也 而可乎？”子曰：“谬哉 赐 吾告汝，《易》之道……故《易》刚者使知惧 柔者使知刚 愚人为而不妄 渐人为而去诈。文王仁 不得其志以成其虑 纣乃无道 文王作 讳而避咎 然后《易》始兴也。予乐其知……”子赣曰：“夫子亦信其筮乎？”子曰：“吾百占而七十当 唯周梁山之占也 亦必从其多者而已矣。”子曰：“《易》 我后其祝卜矣 我观其德义耳也。幽赞而达乎数 明数而达乎德 又仁〔守〕者而义行之耳。赞而不达于数 则其为之巫 数而不达于德 则其为之史。史巫之筮 乡之而未也 好之而非也。后世之士疑丘者，或以易乎？吾求其德而已，吾与史巫同途而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎！”^③

李先生从五个方面讨论了这段材料：

其一“，夫子老而好《易》 居则在席 行则在囊。这是有关孔子和《周易》关系的

程石泉：《易辞新证》 上海古籍出版社 2000年版 第 297页。

② 黄沛荣先生关于孔子与《易》的关系辩证甚详，见氏著《易学乾坤》第 157-210页。

③ 引自廖名春：《帛书 易传 初探》第 165-166页 为了排版方便 文字略有改动。

极重要的材料。帛书的记载正与《史记·孔子世家》“晚而喜《易》”一节相合。《世家》放在鲁哀公十一年 公元前 484 年 孔子归鲁之后 当时孔子已六十八岁 处于其生活的最后阶段。查《左传》哀公十一年 子贡正在鲁国。至哀公十五年冬 子服景伯前往齐国 子贡为介。第二年四月 孔子逝世 子贡批评哀公的致诤 随后为孔子庐墓六年。孔子、子贡间发生《要》篇所记的对话 恰合于当时的情事。

其二“有古之遗言焉。予非安其用 而乐其辞”。孔子自述其好《易》的理由，是由于书中有“古之遗言”。“遗言”的“言”应训为教或道 系指前世圣人的遗教。由《系辞下传》可知 此所谓“古”系指“文王与纣之事”。故其辞中带着危难忧患的色彩。孔子到了暮年，有了非常丰富的生活经验，饱经沧桑忧患，体验经文中的义理 与之发生共鸣 是很自然的。

其三“后世之士疑丘者 或以《易》乎？”李先生认为 看到孔子这句话 会立刻联想到《孟子·滕文公下》：“世衰道微 邪说暴行有作 臣弑其君者有之 子弑其父者有之。孔子惧 作《春秋》。《春秋》 天子之事也。是故孔子曰：‘知我者 其惟《春秋》乎 罪我者 其惟《春秋》乎？’”这与帛书《要》篇的说话口吻十分相似。孔子之所以说知我罪我 其惟《春秋》 乃因他亲自对《春秋》加以笔削 笔削前的《春秋》即“未修《春秋》”还有个别语句存留 所以孟子说他“作《春秋》”。在这个意义上 今传本《春秋》是孔子的著作。同理 孔子所谓“后世之士疑丘者 或以《易》乎”也表明其与《周易》不仅仅是一般读者的关系 而是一定意义上的作者。他所撰作的 自然不是他所“乐”的“辞”只能是解释“辞”的《易传》。

其四“夫子亦信其筮乎？”《周易》本为三《易》之一 周大卜所掌 用于卜筮 先秦文献有不少记载。秦始皇时焚书“所不去者 医药、卜筮、种树之书”而《汉书·艺文志》说：“及秦燔书 而《易》为筮卜之事 传者不绝。”就反映了这一点。不过 作为卜筮之书不焚的 恐怕只是《周易》经文，《易传》未必在内。证据是今传本《说卦》、《序卦》、《杂卦》乃是汉宣帝本始元年 公元前 73 年 河内女子发老屋所得 在此以前传《易》的田何一系学者未见其书。《汉书·艺文志》两处有《周易》：《六艺略》首列《易经》十二篇 包括经文、十翼；《数术略》蓍龟家又有《周易》三十八卷。近年安徽阜阳双古堆竹简中有一种《周易》 于卦画、卦辞、爻辞下缀以卜事之辞 整理者指出属于蓍龟家。双古堆简时为汉初 可证那时作为经籍的《易》和纯卜筮的《易》已经有区别。这种区别在帛书《要》篇所述孔子思想中 实际就明确地存在了。

其五“我欲共德义耳”。孔子的《易》学 不在于筮 而在于“德义”。此所谓“德

义”非指道德、仁义 当即《系辞上传》所说的蓍、卦之德 六爻之义 也就是神、智和变易。用现在的术语说 孔子只注意《周易》的哲学性质 用哲学的眼光去理解《周易》。

其六“吾与史巫同途而殊归”。此表明孔子与卜筮者都读《周易》 然而目的不同 所得也有异 这就是所谓“同途而殊归”。这番话答复了子贡的问题 也以鲜明的态度预防后人对他的怀疑。^①

由以上六方面的考察 李先生认为,《史》、《汉》都记载孔子传《易》于商瞿 实则孔门徒裔受《易》的未必限于商瞿一人。帛书所述子贡之事即其一例。从现存儒家作品看,《礼记·表記》、《坊记》、《缙衣》均引孔子语 证以《易》文 这几篇出于《子思子》 说明子思也长于《易》学。总之,“金景芳先生论《易传》作者说:‘根据我多年学《易》所得 认为《易传》十篇基本上是孔子作。但里边有记述前人遗闻的部分 有弟子记录的部分 也有后人窜入的部分 脱文错简还不计算在内。’这一看法与从简帛书籍认识的古书形成情况可相印证 与金德建先生所说:‘《系辞传》和《文言传》的产生,最迟不能再过于子思的时代’亦能相合。综观古书中有关的内容,实合于这一估计。”^②

8.3 谨慎肯定说

以上介绍了否定说和肯定说两种观点 可谓各据典籍 结论不同 均述思想 理解迥异。笔者认为,就现有传世文献和出土文献来看,否认孔子与《周易》经传有关 显然有违史实 但坚信《易传》出于孔圣之手 也仍然需要逻辑的力量。衡诸《易传》的思想构成 确实杂有道家、阴阳家等内容(详本书第十章)这些恐怕不是“窜入”二字所能解释的。

其实 细细考察 前面二说 也并非水火不容 如否定说 就有两种情形:一种是彻底否定孔子与《周易》经传的关系;一种是只否定孔子对《易传》的著作权 而不否定孔子与《易传》有一定意义上的联系。如戴璫璋先生就认为,《易传》虽非孔子所作 可是从各篇内容上观察 说是出于儒者之手并无可疑 而孔子诠释经义、引用经

李学勤:《周易经传溯源》 第 226—229 页。

同上注 第 79 页。

文的态度 对于《易传》的形成所产生的影响 也不容抹煞。据《论语》可知 孔子引《易》或论《诗》 都是要借以对行为有所指导 对思想有所启发 后儒沿袭这一宗风, 在《易》的探索上“居则观其象而玩其辞 动则观其变而玩其占”(《系辞上传》), “观”、“玩”的结果 就有多方面的领悟与兴会 积累成篇 汇编成集 就产生了《易传》。^① 戴先生的这种看法很有代表性, 如已故著名学者苏渊雷先生就曾表述过同样的看法:“余谓今所传《十翼》 容非悉为孔子所自作,《说卦》等三篇后得 见《论衡》、《隋志》)似不可信;《系辞》亦有弟子增入之语 姑勿论 至象、象、文言 文言中亦有‘子曰’字 想系弟子所增 无确实反证前 固不能谓非孔子作也。即退一步言, 设非孔子所自作 至少亦系弟子所录 当与《论语》等视 斯皆孔子思想之所寄也。”^② 已故著名易学家黄寿祺先生也曾指出:“认为《易传》十篇全是孔子写的固然不可信, 但认为《易传》十篇与孔子全无关系也是不对的。我们应该承认其中有些地方是无法否定它和孔子的关系的……”^③ 本节所谓“谨慎肯定”就是指虽然否认《易传》出于孔子之手 但不否认孔子曾经讲《易》 不否认现存《易传》中载有孔子的言论。

易学名家程石泉先生指出 究实 孔子虽未必作“十翼”但《系辞传》及《文言传》中多引孔子之言 想非向壁虚造。但以古代经典无引号 对于孔子被征引之文句 往往只知其始 未知其终。使后世读者对于《系辞》、《文言》两传 徒增困惑。又以集结者既非一人 且代有增加 于是使读者于该传有丛脞、叠架之感”。^④ 程先生的说法颇中肯綮。笔者认为, 就目前的研究进展而言, 虽于承认孔子确曾撰作《易传》尚有困难 但承认今本《易传》中的“子曰”,《礼记》部分篇节中与伦《易》有关的“子曰”帛书《易传》中的部分“子曰”、“孔子曰”、“夫子曰”系指孔子而言 当是可以达成一致的。

传本《易传》中的“子曰”与孔子思想的关系 学者多有讨论 如台湾已故经学家高明先生就曾透过《论语》分析《易传》中的“子曰”阐述孔子的易教^⑤。而黄寿祺先生则曾将《易传》中的“子曰”与《论语》中的相关材料一一比较 分析二者的相通

戴琰璋:《易传之形成及其思想》第10页。

苏渊雷:《学易会通》,中州古籍出版社1985年版第4页。

黄寿祺:《从《易传》看孔子的教育思想》引自《周易研究论文集》(第四辑),1990年5月版第275页。

程石泉:《易辞新论》第292页。

参见杨庆中:《二十世纪中国易学史》,第449-452页。

性。黄先生指出 对于孔子与《易传》的关系 他“非常同意”郭沫若所谓《易传》“至少如像《论语》一样是出于孔门弟子的纪录”的说法和范文澜所谓《易传》是“孔子讲说的纪录”的观点。黄先生以孔子的教育思想为契机 从品德教育、智力教育、体育教育、学习与施教、交友教育、处世教育、治民教育、语言文学修养、哲学思想教育等七个方面 具体比较了《易传》中的“子曰”和《论语》中孔子言论及思想的内在联系。如关于品德教育方面，《易传》强调要闲邪存诚 忠信以进德 谨言慎行 慎密而不出 善恶皆由积成 要能杜渐防微 改过迁善及见几而作 进德修业 必须及时 以及人贵有恒 立心勿恒 则凶等。而这些思想 在《论语》中也都能找到 并能彼此对应 如：“诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。”（《为政》）“主忠信。”“为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？”“敬事而信。”“谨而信。”“与朋友交，言而有信。”（《学而》）“敬忠以劝。”“人而无信，不知其可也。”（《为政》）“臣事君以忠。”（《八佾》）“居之无倦，行之以忠。”“民无信不立。”“主忠信，徙义崇德也。”（《颜渊》）“与人忠。”（《子路》）“言思忠。”（《季氏》）“信，则人任焉。”（《阳货》）“德不弘，信道不笃，焉能为有，焉能为亡。”“君子信而后劳其民，未信，则以为厉己也；信而后谏，未信，则以为谤己也。”（《子张》）“多闻阙疑，慎言其余。”“多见阙殆，慎行其余。”（《为政》）“君子一言以为知，一言以为不知，言不可不慎也。”（《子张》）“古者言之不出，耻躬之不逮也。”“君子欲讷于言而敏于行。”（《里仁》）“仁者其言也讱。”（《颜渊》）“君子于其言无所苟而已矣。”（《子路》）“日知其所亡，月无忘其所能，可谓好学也已矣。”（《子张》）“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣。”（《子路》）“上失其道，民散久矣，如得其情，则哀矜而勿喜。”（《子张》）“不曰如之何如之何者，吾未如之何也已矣。”（《卫灵公》）“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”“三人行必有我师焉，择其善者而从之，其不善者而改之。”（《述而》）“卫灵公问陈于孔子，……明日遂行。”（《卫灵公》）“朝闻道，夕死可矣。”（《里仁》）“善人吾不得而见之矣，得见有恒者，斯可矣。亡而为有，虚而为盈，约而为泰，难乎有恒矣。”（《述而》）“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！”（《子路》）等等。

又如交友，《易传》强调人贵同心和声应气求 强调上交不谄，下交不渎 并赞扬此种行为为“知几”而《论语》亦强调“道不同不相为谋”（《卫灵公》）“有朋自远方来，不亦乐乎！”（《学而》）“德不孤，必有邻。”（《里仁》）“一以贯之。”（《里仁》）“巧言令色，鲜矣仁。”“贫而无谄，富而无骄。”（《学而》）“非其鬼而祭之，谄也。”（《为政》）“子曰：巧言令色，足恭。左丘明耻之，丘亦耻之。”（《公冶长》）“友便辟，友善柔，友

便佞 损矣。’《季氏》 箴等。

.....

透过上述比较 黄寿祺先生得出结论：“《易传》中所引孔子之言 与《论语》相对照 是在在吻合的。其性质与《论语》相同 必为孔子弟子或其后学之所纪录 实无可疑。”^① 黄寿祺先生的比较当然未必十分周延 但大致而言 是可信的。台湾易学名家胡自逢先生曾就《易传》所载孔子研《易》十九则做出专门考辨 指出：“孔子解《易》十九则：一、慎言行 二、同心之利 三、慎 四、谦 五、戒亢 六、慎密 七、咎由自招 八、履信思顺 九、感应 十、凶 十一、藏器待时 十二、小惩大诫 十三、善可益，而恶不可积 十四、居安思危 十五、度德量力 十六、知几 十七、不远而复 十八、阴阳和合而生物 十九、求益之极必凶。”从胡先生的这些归纳 也不难发现，《易传》所载孔子言论确与孔子的思想十分接近。^②

对于同样的问题 台湾易学名家黄庆萱先生也曾指出 孔子很少直接引《周易》的文字来教训学生，《史记》跟《汉书》“孔子传易”的记载也可能有疏漏 但是孔子常常用《周易》中的道理来启发学生。如《论语·子路》篇：“子曰：‘南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。善夫。不恒其德，或承之羞。’子曰：‘不占而已矣！’”其中“不恒其德，或承之羞”是《周易》《恒》卦九三爻辞。这是孔子引《周易》以教人的例子。《论语》下文接着说：“不占而矣！”一方面证实了上文“不恒其德，或承之羞”确为《周易》之语 另一方面说明了孔子不再把《周易》看成占筮之书 而把它看成修身寡过之书。另外，《周易·文言传》分六次引 子曰“来解释《乾》爻辞。《系辞传》引 子曰”凡二十四次 其中讲说各卦爻辞的 也有十八处 都是讲做人道理的 其中还提到了“颜氏之子”的颜回 必定是孔子所说。^③ 黄沛荣先生则更从修辞方面论证了孔子与《易传》的关系。如《文言传》云：“其唯圣人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”《系辞下传》云：“《易》曰：‘憧憧往来，朋从尔思。’子曰：‘天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑！’”黄先生认为 这二条首尾相应的文例，与《论语》中弟子所载孔子的语言习惯极为相似。如：

子曰：‘天何言哉！四时行焉，百物生焉。天何言哉！’（《阳货》）

黄寿祺：《从《易传》看孔子的教育思想》引自《周易研究论文集》（第四辑）第 291—292 页。

② 胡自逢：《孔子研易十九则述要》见《周易研究》1999 年第 3 期。

黄庆萱：《周易纵横谈》第 154 页。

子曰 焉用佞 御人以口给 屡憎于人。不知其仁 焉用佞？《公冶长》）

子曰：贤哉回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉回也！（《雍也》）

子曰 禹 吾无间然矣 菲饮食而致孝乎鬼神 恶衣服而致美乎黻冕 卑宫室而尽力乎沟洫。禹 吾无间然矣！（《泰伯》）

黄先生说：“由此观之，上引《文言传》与《系辞传》与《论语》诸条同为孔子之言。故《易》传七种虽非孔子手定，然其论《易》之语亦当为弟子所记而载诸《易》传之中。”^①廖名春先生也透过帛书《易传》的研究指出，今本《系辞传》有“子曰”二字文句者共23条，而帛书《要》篇就有三条，只是“子曰”变成了“夫子曰”。在其后的“老而好《易》”节里，“夫子”八见，“子曰”三见。“夫子”显系“子曰”之“子”。孔子著名弟子子贡在此“子”之前自称“弟子”。司马迁《史记·孔子世家》、《田敬仲完世家》皆称“孔子晚而喜《易》”，而《要》此节劈头就说“夫子老而好《易》”。老即晚，好即喜，夫子显然就是孔子。《要》篇的最后一节则直称“孔子籀《易》”。从《要》篇的“夫子老而好《易》”节和“孔子籀《易》”节来看，《要》篇的前几节也当为孔子易说的记载。所以，帛书《要》篇所载今本《系辞传》的三条“子曰”当系孔子语无疑。所谓“颜氏之子”即然为孔子所赞，又有子贡为参照，说是颜渊，理据充分。由帛书《要》篇所载的这三条“子曰”类推，今本《系辞传》的其余20条“子曰”，旧说为孔子语，是难以推翻的。^②

以上诸先生之论，笔者认为很有道理，可以肯定，传本《易传》中的“子曰”之“子”当为孔子。其实，除了“子曰”之外，传本《易传》中很可能仍保留着部分与孔子言论有关材料。如《说卦传》云：

昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。

这段话中，有些词语，如“赞”，向来的解释分歧很大。但帛易《要》篇中记载的一段

黄沛荣：《易学乾坤》第209页。

② 廖名春：《帛书《易传》初探》，第146页。

话却为人们解开了上引《说卦传》的“谜底”。《要》篇云：

子曰：《易》我后其祝卜矣。我观其德义耳也。幽赞而达乎数，阴数而达乎德，又仁〔守〕者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾与史巫同途而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？

青年学者邢文先生研究指出，《要》篇的这段话与上引《说卦传》中的话“层层对应”，其“幽赞”（“幽赞于神明而生蓍”），明数（“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”），达德（“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”）的术数特征非常明显。^①笔者认为，邢先生的这一研究结果很有启发性，如果其说可从，则《说卦传》中的这段话很可能也是出自孔子之口，至少是表达了孔子的思想。

此外，李学勤先生考证了相传为《子思子》作品的《坊记》、《表記》、《缁衣》等篇中所引孔子论《易》的材料，认为细读其文，很容易感觉到其体裁文气甚似《易传》的《文言传》、《系辞传》。如说：“《子思子》今存于《礼记》中的四篇，可认为子思传述孔子的著作，出于家学。其中有孔子引《易》的言论，也有与《易传》相共通的思想见解。”^②

至于帛书《易传》，其中大量出现了“子曰”、“夫子曰”、“孔子曰”。学者研究指出，就其传文所记人物看，既有孔子与其弟子，也有传《易》的“先生”（比较明显的如《繆和》、《昭力》两篇），如《二三子问》解《易》，只谈德义，罕言卦象、爻位和筮数，与《文言传》、《系辞传》中的“子曰”之思想非常接近。而且，《二三子问》解《易》是以“二三子”发问、孔子答疑的形式进行。“二三子”之称习见于《论语》等书，《论语》中即出现六次。如“二三子何患于丧乎？”（《八佾》）“二三子以为我隐乎？吾无隐乎尔。吾无行不与二三子者，是丘也。”（《述而》）等等。近人杨伯峻先生指出：“二三子”，孔子称其学生或者别人（年长或爵高的人）称孔子学生之词”。^③以此例之，帛

邢文：《论帛书〈要〉篇巫史之辨》，见《简帛研究》第三期第226页。杨按：邢先生对“赞”、“数”、“德”三字均有详细考证，其认为“明数而达乎德”的“德”非“仁义之德”，乃“天理之德”。

李学勤：《周易经传溯源》，第79页。

杨伯峻：《论语译注》，第213页。

易《二三子问》中‘子曰’的内容“，当是孔子弟子保留下来的孔子说《易》的遗教”。^①

当然 关于帛书《易传》目前还存在着诸多分歧 如台湾著名学者陈鼓应先生就坚称该书系道家传本^②。而青年学者郭沂先生则认为 甚至连《繆和》、《昭力》两篇中的“先生”、“子”、“子曰”也都指孔子^③。看来 这一问题还将继续争论下去 短期之内很难达成共识。不过 就前面的论述而言 承认今本《易传》中的“子曰”，《礼记》部分篇节中与论《易》有关的“子曰”帛书《易传》中的部分“子曰”、“孔子曰”、“夫子曰”系指孔子，是不应该成问题的。从这个意义上说，如果不是斤斤计较于“孔子是否《易传》之撰作者”的问题 而从较为宽泛的意义上 如黄沛荣先生所谓的读《易》或讲《易》的意义上理解孔子与《易传》的关系 我们似乎可以透过《史》、《汉》的记载 承认孔子之于《易传》 虽无撰述之实 却有阐述之功。诚如杨柳桥师所说：“夫《十传》之文 参伍错综 旨远辞文 含宏广大 絮静精微 周详反复 义见乎辞 绎而理之 比而次之 前贤论《易》之至训 昭然若揭。窃以为疑《十传》非孔子之作 以为‘其源出于孔子 而后相承于易师’，‘《易传》不出于孔子 而出乎七十子以后儒者’ 诚得其实 而欧阳氏谓其‘众说淆乱 害经惑世’ 则昧于我国‘易学’之思想传统 可谓大逆不经 耸人听闻矣”。降及近代 我国史学家又多疑《易传》与孔子之学统无关 孔子未曾读《易》 是则无视于《论语》中有关孔子‘学《易》’之诸记载 而故作偏激之论者也。吾无取焉耳。”^⑤

廖名春：《帛书《易传》研究》第6页。

陈鼓应：《易传与道家思想》北京三联书店1996年版“序”第1页。

郭沂：《郭店竹简与先秦学术思想》上海教育出版社2001年版第310—312页。

黄沛荣：《易学乾坤》第209页。

杨柳桥：《周易绎传》第14页。

第 9 章

《易传》成书的年代

传统经学向来视《易传》出于孔子之手，所以它的成书年代也就不成问题。上世纪以来，由于孔子之于《易传》的著作权被剥夺，《易传》究竟出于谁手，成于何时？便成了一大悬案。上世纪初，疑古之风甚盛，相关的研究重在破除成说；六十年代，受唯物史观的影响，人们根据传世文献对这一问题进行了比较理性的探索；八十年代后，由于与《周易》经传相关的重大考古发现，人们得以借助出土材料对该问题做出了进一步的探讨。

现在看来，说《易传》出于谁手，成于何时，稍微显得笼统。因为《易传》各篇在思想观念方面并非没有差异，其出于一人之手的可能性不大，成于一时的可能性也很小。所以，学者们习惯于将构成《易传》的七篇内容诸篇考察，分别论述，以求探其本真。

9.1 《彖传》

在《易传》中，专门解释卦辞的《传》称《彖传》。《彖传》成书于何时，学者间有不同的说法，大致而言，有战国初期说和战国中后期说等。

9.1.1 上限与下限

讨论《彖传》乃至整部《易传》的成书时代，关键是先要确立上限和下限。就《彖传》来说，其上限比较容易确定，因为传统易学一致认为该书出于孔子之手，这种说法虽然未必准确，但可以作为讨论《易传》成书时代的上限。换句话说，其成书再

早也早不过孔子了。

相对来说,《彖传》成书的下限应确立在何时 稍嫌麻烦一些。在近人的相关研究中 有一种观点 认为《彖传》的 著作时期 约在秦火之后到汉初^①。此外再也没有比这种说法更靠后的了。因此 这种说法似乎至少可以作为《易传》成书的下限。不过 这种说法 如果特指《易传》七篇的编辑成书 也许不无可能 单就《易传》各篇的成书 则并非没有问题。如马王堆帛书《易传》的出土,“证明今本《系辞》文所依据的底本 汉代以前已经存在 通行本《系辞》晚出说 不攻自破”。^②而向来的研究,基本上视《彖传》为早于《系辞传》 所以 以前述观点为下限 意义并不大。

在先秦典籍中,《荀子·大略篇》有一段话 颇与《彖传》有关。其曰:

《易》之《咸》 见夫妇 夫妇之道 不可不正也。君臣父子之本也。咸 感也。以高下下,以男下女,柔上而刚下。

拿这段话与《咸·彖传》比较 二者之间的关系就会显明出来:“咸 感也 柔上而刚下 二气感应以相与 止而说 男下女 是以‘亨利贞 取女吉’也。”从文势上看,《大略篇》中的话系引自《彖传》无疑。如《彖传》用‘男下女’的卦象讲‘娶女吉’,《大略篇》则用《易》之《咸》‘见夫妇。夫妇之道 不可不正’予以说明 显然是对《彖传》思想的概括。而且在《彖传》中 高下、男女、柔刚都确有所指 如《咸》卦是艮下兑上,依卦象 艮为山 兑为泽。在自然界中,一般的情形是山高泽低 但在《咸》卦中 则是山低泽高 所以说‘以高下下’。另外 依据乾坤父母说 艮为少男 兑为少女 艮在兑下 所以说‘以男下女’。从爻象上说,《咸》卦上爻为阴爻 称柔 紧接着的三爻都是阳爻 称刚。还有 兑是阴卦 称柔 艮是阳卦 称刚。所以说‘柔上而刚下’。并且 刚柔是《彖传》最常用的词汇。但就《大略篇》中的说法来讲 如果离开了《彖传》的背景 便显得很突兀 且很难解释。^③又《大略篇》的材料 开端三字是‘易之咸’ 这就足以表明 这条正是引述《周易》中《彖传》的文句而加以发挥”。^④又荀文比传文简省 乃《彖》文的节录,《大略篇》系荀子讲学的记录 引《彖》文意则从略。

李镜池:《周易探源》第338页。

② 朱伯崑:《帛书易传研究中的几个问题》见《国际易学研究》第一辑 华夏出版社1995年版 第57页。

王博:《易传通论》第48页。

张岱年:《论易大传的著作年代与哲学思想》引自《周易研究论文集》(第一辑)第415页。

据此,《彖》的下限 当在荀子以前。^①

9.1.2 战国前期说

在孔子之后 荀子之前的这个大时段内,《彖传》究竟成书于何时 学者的意见并不一致。高亨先生认为,《彖传》多有韵语,《象传》中的《小象传》也都是韵语。其韵字多超越先秦时期北方诗歌如《易经》卦爻辞及《诗经》之藩篱,而与南方诗歌如《楚辞》中的屈宋赋及《老》、《庄》书中的韵语之界畔相合。例如:

以《彖传》言之:《乾彖传》用天、形、成、天、命、贞字押韵。《讼彖传》用中、成、正、渊押韵。《大畜彖传》用新、贤、正、贤、天押韵。此类尚有 不尽举。以《象传》言之:《姤象传》用牵、宾、牵、民、正、命、吝押韵。《艮象传》用正、听、心、躬、正、终押韵。《恒象传》用深、中、容、禽、终、凶、功押韵。《革象传》用炳、蔚、君押韵。《涣象传》用顺、愿押韵。《蒙象传》用巽、顺押韵。《乾象传》用道、咎、造、久、首押韵。此类尚多 亦不尽举。《彖传》、《象传》此种押韵情况 先秦时期之南方诗歌韵语中多有之,北方诗歌韵语中则无之。^②

而先秦时期 尚无韵书 作者行文押韵 都是根据方言读法 出于自然。《彖传》、《象传》中的韵语与南方诗歌相合 说明二《传》的作者一定都是南方人。高先生推测,《荀子·非十二子》、《儒效》、《非相》等篇 均以仲尼与子弓并称 誉为“圣人、大儒”。《史记·仲尼弟子列传》记孔子传《易》于鲁人商瞿 瞿传楚人子弘 弘传江东人矫疵。《汉书·儒林传》子弘作子弓 矫疵作桥庇。《史记索引》及《正义》均谓驂臂子弓即《荀子》书中的子弓。则《彖传》可能是驂臂子弓所作,《象传》可能是矫疵所作。^③

在这里 高先生由《彖传》用韵 推测出《彖传》的作者为驂臂子弓,驂臂子弓是孔子的再传弟子 从时代上说 应该属于战国早期^④。

关于驂臂子弓,郭沫若先生在上世纪四十年代的一篇论文《周易之制作时代》中也曾谈及 不过 郭先生封给他的是《易经》的著作权 而不是《彖传》。此外 杨柳

朱伯崑:《易学哲学史》 第一卷 第 42 页。

高亨:《周易大传今注》 齐鲁书社 1998 年版 第 10 页。

同上注 第 6 页。

王博:《易传通论》 第 46 页。

桥先生在《周易绎传》中指出：“世传儒师孔子 晚年喜《易》 读之韦编三绝……其后 商瞿、子弓之徒继之 祖述师意 更抒己见 乃粗成《易传》十篇之目 均深致远，振本探原 古哲旧物 行就光后……。”^①“史称孔子传《易》于商瞿 再传于子弓。……盖子弓者 战国时孔门后徒易学之大师也。然则《十传》也者 其托始于孔子，而实成于子弓之徒者乎？”^②此说与高先生的观点颇为接近。但杨先生的说法也只是推测，并没有举出有力的证据。

9.1.3 战国中后期说

高亨由《彖传》的用韵现象 考订《彖传》的成书年代 确有所见。但朱伯崑先生认为 同样不可忽视的是，《彖传》也受到了儒家孟子学说的影响。而且相比之下，《彖传》的思想与《孟子》的学说似乎关系更为密切。朱先生例举了三条证据：

其一，《彖传》解释筮法的一条重要原则为“时中”说。时中说乃儒家的学说。儒家推崇中道 始于孔子 但孔子没有提出“时”的观念作为行为的准则^③。孟子推崇“时”亦推崇中道 并把时与中结合起来 作为理想的人格标准。《彖传》的“时中”观念同孟子学派有密切联系。

其二，《彖传》有两条讲到“顺乎天而应乎人”（《革》卦、《兑》卦）此种观点 亦见于《孟子》。孟子说：“顺天者存 逆天者亡”（《孟子·离娄上》），其所谓“顺天”即“应乎人”符合人的意愿。孟子又提出“悦民”说 所谓“乐民之乐者 民亦乐其乐”（《孟子·梁惠王下》）；“取之而燕民悦 则取之”；“取之而燕民不悦 则勿取”（同上）并且认为君能取悦于民 虽遇危难，“效死而民弗去”（同上），这同《彖传》以“说”解释《兑》卦的卦名 以“悦之大 民劝矣”解释“顺乎天而应乎人”是一致的。

其三，《彖》提倡“尚贤”又主张“养贤”。孔孟都提倡尚贤 但孟子于尚贤外 又提出养贤说：“悦贤不能举 又不能养也 可谓悦贤乎？”（《孟子·万章下》）。这同《彖传》的“养贤”说也颇一致。

根据以上三条 朱先生认为，《彖传》同孟子学说 不仅在思想上 而且在术语、概念和命题上 都存在着继承关系。而且 明显的，《彖传》的思想来于孟子。如《彖传》的时中说是解释《周易》和筮法的 如果孟子的时中说来于《彖传》 可是孟子对

杨柳桥：《周易绎传》第1页。

② 同上注第14页。

杨按：孔子思想中包含着丰富的“时中”观念，参见拙著《论孔子“中庸”思想的内在逻辑》（《齐鲁学刊》2004年第1期）。

《周易》一无评论 说明孟子的观点非来于《周易》系统。《彖传》的‘汤武革命’说 是对孟子的汤武征伐说的概括 使用‘革命’一辞 是出于对《革》卦卦名的解释。思想的内容总是在先 而后才有理论上的概括。就养贤说 在《孟子》中 圣和贤是有区别的 圣高于贤 圣贤并未连为一个词组。可是,《彖传》在解释《鼎》卦时 则圣贤连称。就词组的演变说,《彖》文当在《孟子》以后。据此,《彖传》的形成年代 不会早于孟子 可以定于战国中期以后 孟子和荀子之间。^①

前期说和中后期说,都有一定的根据,但又都缺乏确凿的证据(在没有新材料出土前 要求确凿的证据无疑是一种奢望)不过 相比之下 朱伯崑先生的中后期说理由更充分一些。尤其是其对‘革命’、‘圣贤’等概念之演变的论述 颇具说服力。朱先生的弟子王博教授指出,依照汉语发展的一般规律,总是先有单词,后有复合词。大体说来,战国中期是一个分界线,这以前的书中没有出现过的复合词,这以后的书中就经常使用。如《论语》、《老子》、《墨子》、《孟子》、《庄子》内篇等书中 就只使用‘道’、‘德’、‘精’、‘神’、‘性’、‘命’等单词 而稍后的《管子》、《荀子》、《吕氏春秋》以及《庄子》外、杂篇中就出现了由这些单词组成的复合词。以这个原则来衡量,《彖传》在解释乾卦时使用了‘性命’一词,应该属于战国中后期的作品”。^② 王教授此说 有一定的道理。

9.2 《彖传》

《彖传》分《大象传》和《小象传》 以解释卦象、爻象为主。学者普遍认为,《大象传》早于《小象传》。但关于《彖传》的成书年代 学者间仍缺乏统一的看法 大致说来 有两种意见:一种意见认为《彖传》后于《彖传》,一种意见认为《彖传》先于《彖传》。

9.2.1 《彖传》后于《彖传》说

关于《彖传》的形成年代 高亨先生有一个十分著名的说法:“《彖传》解六十四卦之卦名卦义及三百八十六条爻辞 不解卦辞。《彖传》何以只解爻辞 而不解卦辞哉 其因《彖传》已解卦辞 不须重述 灼然甚明。此《彖传》作于《彖传》之前之明

朱伯崑:《易学哲学史》 第一卷 第 46 页。

② 王博:《易传通论》 第 49 页。

证。’^① 此说影响甚大，理由虽简单却很有说服力，因此差不多成了现当代学者的共识”。^②

《象传》晚于《彖传》可以看作是《象传》成书的上限。高亨先生对于下限的考证是基于《象传》文见引于《礼记·深衣》。高先生说，《坤》六二曰：“直方 大不习，无不利。”《象传》曰：“六二之动 直以方也。”《礼记·深衣》篇曰：“故《易》曰：‘六二之动 直以方也。’”此足证《象传》作于《深衣》之前而《深衣》则是战国儒家所撰也”。^③

朱伯崑先生对高说比较认同并补充说，《彖传》只解卦辞而不及爻辞。《小象》则补以爻辞并采爻位说也是《象传》晚出的证据。又就《象传》的文句说许多地方明显的是对《彖传》的发挥。如《彖传》解《乾》卦曰：“万物资始 乃统天”；《大象传》则说：“天行健”。《彖传》解《坤》卦曰：“坤厚载物 德合无疆”；《大象传》则说：“地势坤 君子以厚德载物”。《彖传》解《泰》卦曰：“则是天地交而万物通也”；《大象传》则说：“天地交泰 后以财成天地之道”。《彖传》解《否》卦曰：“则是天地不交而万物不通也”；《大象传》则说：“六二之难 柔刚也”。此类例子很多都是用《彖传》义解释爻象。

朱先生进一步考证了《深衣》的年代。指出，《礼记》一书大致为从战国至秦汉之际的作品。又《中庸》讲君子的德行说：“博厚配地 高明配天 悠久无疆。”关于“悠久”解释说：“不息则久”，“悠远则博厚”。又说：“博厚所以载物也 高明所以覆物也 悠久所以成物也。”按此说法以天德为不息以地德为载物。这同《象传》所说：“天行健 君子以自强不息”，“地势坤 君子以厚德载物”是一致的。《中庸》乃秦汉之际的作品其对君子之德和天地之道的解释应该是本于《象》文。据此，“《象》的下限 当在秦汉之际以前 同样可以看作战国后期的作品”。^④

又台湾已故著名学者严灵峰指出，《大象传》的六十四卦中除称“上”一卦称“后”二卦称“大人”一卦称“先生”七卦外其余五十三卦则完全称“君子”并且文字的内容和意义大部分与《大学》、《中庸》和《论语》的思想相符合乃至完全一样且是由《大学》、《中庸》、《论语》等书中精选儒家有关政教的中心思想编纂而

高亨：《周易大传今注》第6页。

王博：《易传通论》第88页。

③ 高亨：《周易大传今注》第6页。

朱伯崑：《易学哲学史》第一卷第47页。

成。^① 此说颇能支持高亨、朱伯崑的观点。

9.2.2 《彖传》早于《象传》说

与高亨、朱伯崑不同 刘大钧先生比较《彖传》、《象传》文字 却得出了完全相反的结论：《象传》早于《彖传》。兹据刘先生的论述列表于下：

卦名	彖 传	象 传
鼎	鼎象也，以木巽火，亨饪也，圣人亨以享上帝。	木上有火，鼎，君子以正位凝命。
剥	剥，剥也，柔变刚也。“不利有攸往”，小人长也。顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。	山附于地，剥，上以厚下安宅。
坤	坤厚载物，德和无疆。	地势坤，君子以厚德载物。
巽	重巽以申命，刚巽乎中正而志行。	随风巽，君子以申命行事。
晋	晋，进也，明出地上，顺而丽乎大明……	明出地上，晋，君子以自昭明德。
明夷	明入地中，明夷，内文明而外柔顺……	明入地中，明夷，君子以莅众用晦而明。

刘先生解释说，《鼎·彖传》说“木上有火”其《彖传》则曰“鼎象也 以木巽火”，分明是见《大象传》而发论。《剥·彖传》“观象也”自然是指《大象传》中的“山附于地”故《彖》称“顺而止之 观象也。”《坤·彖传》则显系望文生义 拆开“厚德载物”四字而发挥出“坤厚载物 德和无疆”的妙论。《巽·彖传》“重巽以申命 刚巽乎中正而志行。望《大象传》而生论 亦甚明瞭 其他如《晋·彖传》、《明夷·彖传》更是直抄《大象传》而成，所以大《象》先于《彖》。”^②

对于刘大钧先生的观点 廖名春先生颇为认同 并后出转精 进一步加以论证。廖先生比较了《大象传》、《彖传》解经体例的异同 发现《大象传》解经 尤其是解释上下经卦之序 大体上是采取自上而下之序。《彖传》的情形要复杂些 其释卦德，以自下而上为序，其释卦象以自上而下为序。之所以出现这样的差别，廖先生认为其原因在于《彖传》释卦德 要照顾到爻辞 而爻辞的次序是一定的 皆由初爻而至上爻。因此，其释上下经卦之德也不能不遵循这种次序。而《彖传》释卦象，则与《大象传》基本相同 即只解卦名 不解卦辞 不受卦爻辞的影响 也不必采取自下而

严灵峰：《无求备斋易学论集》 中国社会科学出版社 1995年版 第 151 页。

② 刘大钧：《周易概论》 齐鲁书社 1986年版 第 21 页。

上“这一特殊次序”而采取自上而下这一“最为常见之序”。由此差别 廖先生推断：

《彖传》解释卦象的方式应袭自《大象传》。《大象传》是专释卦象的 而《彖传》主要是释卦德，释卦象不是它的主要任务。因此，它自上而下解释经卦之象，一定是有来源的。如果《彖传》在前，《大象传》在后，《大象传》据《彖传》释象之例而形成自己的系统，这种可能性是很小的。因为《彖传》突出的是卦德之序 其释卦象之序不经过严格的归纳 是不明显的 而《大象传》释卦象之序则异常鲜明。所以 只能是《彖传》从《大象传》系统的释象体系中吸取了营养，摘取了事例。^①

以这样的推论为基础 廖先生认为 高亨先生所谓《大象传》之所以不解卦辞 是因为《彖传》已解 不须重述的观点是非常错误的。^② 而基于文字学的考察和文献史料的分析 廖先生进一步推测，《大象传》源于鲁太史所藏之《易象》 它非但不在《彖传》之后 还是《彖传》写作的材料来源和参考系。^③

《彖传》与《象传》究竟谁先谁后 还有待于进一步的研究。但值得注意的是 在《易传》中，《象传》可谓纯粹儒家者言 而《彖传》则儒道兼综。这种思想上的差异不知对学者理解二传的先后有否帮助？

9.3 《系辞传》

在《易传》中，《系辞传》不同于《彖》《象》逐句解释经文的体例 属于通论性作品。其内容除解释若干卦爻辞外 主要是论述《易经》的性质 八卦的起源 占筮的原则和体例等。对于它的成书年代 学者分歧较大 约有战国前期说、中期说、后期说、秦汉说等。

9.3.1 战国前期说

高亨先生认为，《系辞上传》篇首“天尊地卑 乾坤定矣”二十二句，《礼记·乐记》

① 廖名春：《〈周易〉经传与易学史新论》第101页

② 同上注第103页。

③ 同上注第106页。

亦有此文 大致相同。彼此对勘 确是《乐记》作者抄袭《系辞》而略加改动。《乐记》是孔子再传弟子公孙尼子所作。“然则《系辞》作于战国时代，成书于公孙尼子之前 明矣 ’^①。照高先生的考证，《系辞传》当为战国前期的作品。

金德建先生在所著《先秦诸子杂考》中 运用文献比较法 透过《中庸》和《系辞传》的对比研究，也得出了与高说接近的观点。兹据金说列表如下：

序	中 庸	系 辞 传
1	“人皆曰予知择乎中庸，而不能期月守也。” 子曰：“回之为人也，择乎中庸，得一善，则拳拳服膺而弗失之矣。”	“颜氏之子，其殆庶几乎！有不善未尝不知，知之未尝复行也。”
2	“鬼神之为德，其盛矣乎！”“洋洋乎，如在其上，如在其左右。”	“精气为物，游魂为变。是故知鬼神之情状，与天地相似。”
3	“至诚之道，可以前知。”	“极数知来之谓占。”“无有远近幽深，遂知来物，非天下这至精，其孰能与于此。”“神以知来，知以藏往。”
4	“礼义三百，威仪三千，待其人而后行。故曰苟不至德，至道不凝焉。”	“既有典常，苟非其人，道不虚行。”
5	“国有道其言足以兴，国无道其默足以容。”	“君子之道，或出或外，或默或语。”
6	“无忧者其惟文王乎！”	“《易》之兴也，其于中古乎！作《易》者其有忧患乎！……《易》之兴也，当文王与纣之事邪！”

关于表中所列材料 金先生分析指出 第一条，《中庸》推重颜回 与《系辞传》同。《中庸》称‘得一善’而能‘服膺弗失’意思等于《系辞传》“有不善未尝不知 知之未尝复行。”第二条 深信鬼神实有，《中庸》也与《系辞传》同。第三条，《中庸》讲“前知”，《系辞传》称‘知来’，二者相同。第四条，《系辞传》所谓‘典常’所指不外乎《中庸》所谓‘礼仪’‘威仪’认为必待‘其人’‘至德’而能行，《中庸》和《系辞传》口气宛然一样。第五条，《中庸》论‘言’‘默’与《系辞传》相同。第六条，《中庸》讲‘文王无忧’，《系辞传》讲文王‘有忧’均以忧患说文王。据此 金先生断定《系辞传》的产生 最迟不迟于子思的时代。“必定是子思的时候已经有《系辞传》的存在 于是子思在写作《中庸》这篇书的时候能够吸取它们的辞语 融贯在文章里。”^②

高亨：《周易大传今注》 第 7 页。
金德建：《先秦诸子杂考》，中州书画社 1982 年版 第 174 页。

9.3.2 战国中期说

张岱年先生同样运用文献比较法，但结论与金建德说稍有差别。

其 他 文 献	系 辞 传
“天尊地卑 君臣定矣。卑高已陈 贵贱位矣。动静有常 大小殊矣。方以类聚 物以群分 则性命不同矣。在天成象，在地成形，如此则礼者天地之别也。地气上齐，天气下降，阴阳相摩 天地相荡 鼓之以雷霆 备之以风雨 动之以四是时 暖之以日月 而百化兴焉 如此则乐者天地之和也。”（《礼记·乐记》）	“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常 刚柔断矣。方以类聚 物以群分 吉凶生矣。在天成象 在地成形 变化见矣。是故刚柔相摩 八卦相荡 鼓之以雷霆 润之以风雨，日月运行，一寒一暑。”（《系辞上传》）
“且一阴一阳 道之所贵 小往大来 剥复之类也。是故卑高相配而天地位，三光并照则小大备。”（宋玉《小言赋》）	“一阴一阳之谓道”“卑高以陈 贵贱位矣。”（《系辞上传》）

张先生认为，《系辞上传》首段讲天地万物的秩序和变化 写得比较自然。《乐记》此段则从天地讲到礼乐 讲得比较牵强 以文势论 当是《乐记》引用《系辞上传》的文句而稍加改变。因此，《系辞传》必成书于《公孙尼子》之前。宋玉《小言赋》显然是引述《系辞上传》的语意。《小言赋》见于《古文苑》。《古文苑》编于唐代 当时《宋玉集》尚存 所以《古文苑》的材料基本可信。《宋玉赋》引用过《系辞上传》的文句 足以证明《系辞传》的年代不可能晚于战国。^①

著名史学家李学勤先生对张说十分赞成 并指出，《乐记》沿袭《系辞传》的地方还不止于此“，可以断言 作者是熟习《易传》的 在他执笔写作时，《系辞》的思想和文句 不知不觉间便从笔尖流露出来了”，《乐记》和《易传》的关系 比子思的《中庸》等篇要密切得多”。^② 李先生更就银雀山《唐勒》竹简印证《小言赋》成书于战国晚期 推定《系辞传》“不会晚于战国中期 也就是要比楚襄王、宋玉早一个时期”。^③

不过 张先生并没有据《乐记》推定《系辞传》的准确年代 这一点 他是运用范畴分析法来完成的。张先生指出，就一般情况而言，先有人提出一些基本命题，然后才有人加以评论或否定。先有正命题，然后才会有反命题。这是思想发展的必然程序。《系辞上传》说：“天尊地卑 乾坤定矣 卑高以陈 贵贱位矣”肯定天尊高，

张岱年：《论易大传的著作年代与哲学思想》 引自《周易研究论文集》（第一辑）第 414 页。

② 李学勤：《周易经传溯源》 第 82 页。

同上注 第 97 页。

地卑下。《庄子·天下篇》所载惠施《历物》之意十事 第三条则是“天与地卑 山与泽平”指出天地的高下关系是相对的。从思想演变来看 惠子的‘天与地卑’正是《系辞上传》“天尊地卑”的反命题。所以,《系辞传》的基本部分当在惠子以前就有了。《系辞上传》又说:“易有太极 是生两仪”以太极为最高的实体。而《庄子·大宗师》说:“夫道有情有信 无为无形 可传而不可受 可得而不可见。自本自根 未有天地自古固存;神鬼神帝,生天生地,在太极之先而不为高,在六极之下而不为深。”显然把道凌驾于太极之上。这是对于‘易有太极’的反命题。所以《系辞传》的这部分文字应在《庄子·太宗师》之前。另外 关于天地的起源问题 儒家和道家有一段斗争的历史,《易大传》的太极 当是受老子影响而略变其说。所以其成书年代应在老子之后 庄子之前 属战国中期的作品。^①

9.3.3 战国末期说

朱伯崑先生认为 马王堆汉墓出土的帛书本有《系辞传》 其内容 一部分与今本同 其他部分则为今本所无。今本《说卦传》开头三节 又见于帛书本《系辞传》后半部中。这说明,《系辞传》在汉初有不同的传本。就今本《系辞传》说 文意有重复 有错简。有些章节 上下文之间 并无联系。其中对‘亢龙有悔’的解释 与《文言传》同。看来,此传非出于一时一人之手。是陆续编纂而成的。朱先生主张,该《传》形成于《彖》《象》之后 为战国末期的作品。理由有三:

其一,《系辞传》对《乾》《坤》二卦的解释本于《彖》《象》二传。《系辞传》特别推崇《乾》《坤》两卦 其解释《乾》《坤》两卦 谓‘太始’‘成物’谓‘大生’‘广生’本于《彖传》“‘万物资始’和‘万物资生’说 谓‘至健’‘至顺’”本于《象传》“‘天行健’”,“‘地势坤’说 又其讲观象制器:‘黄帝尧舜垂衣裳而天下治 盖取诸《乾》《坤》。’”本于《象》解《乾》九五:“飞龙在天 大人造也”,《坤》六五:“黄裳元吉 文在中也。”又其以《乾》为‘易’以《坤》为‘简’所谓‘乾以易知 坤以简能’称《乾》《坤》为‘简易之理’,是对《彖》《象》乾坤说的发展。

其二,《系辞传》关于占筮体例的论述以《彖》《象》为蓝本 是对《彖》《象》爻位说的解释或总结。如《系辞传》对‘刚柔’‘阴阳’‘变通趋时’‘象’的论述 本于《彖》《象》二传的刚柔说 时中说 取象说。“总是先有某种筮法的体例 方有对某种体例的解释和总结。”因此,《系辞传》当出于《彖》《象》之后。

其三,《系辞传》所用概念、范畴、命题及历史事件与战国后期的思潮相适应。如“太极”一词见于《庄子·大宗师》;“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状”说见于《管子·内业》;“天尊地卑”说见于《庄子·天道》;包牺——神农——黄帝——尧——舜的历史次序见于《商君书·更法》。此说明《系辞》中的概念、命题、术语反映了战国中期以后哲学和学术思想发展的情况,不会早于庄子、商鞅和《管子·内业》。

综上所述,《系辞》的上限当在《彖》文和《庄子·大宗师》之后,乃战国后期陆续形成的著述,其下限可断于战国末年”。^①

9.3.4 秦汉说

由于《系辞传》成分复杂,关于它的成书,学者间的分歧非常之大。如李镜池先生就曾据《系辞传》“观象制器”说,断定该书成于汉武之后、昭宣之间^②。今人王博先生虽较李镜池更为谨慎,但也认为《系辞传》的编辑应在汉初,其下限是武帝时。

目前所见文献中最早引用《系辞传》文字的是陆贾著于高祖初定天下之时《史记》的《新语》。此书《明戒》篇引“易曰:天垂象,见吉凶,圣人则之。”文字见于《系辞传》。很多学者引此为《系辞传》出于汉以前之证。但王博先生认为,其引“易曰”文字虽见于《系辞传》,却未必出于《系辞传》。因为《新语》中另有与《系辞传》文字相同或相似者,并未写明是引“易”(见《新语·道基》篇、《慎微》篇等)可知《新语》所引“易曰:天垂象,见吉凶,圣人则之”句未必出于《系辞传》,或许来自于他种解《易》文献。汉初之时,解《易》作品甚多,相当一部分都未能流传下来。如曾被《新书》、《大戴礼记》、《礼记》、《史记》及《汉书》广泛称引的易曰:“正其本而万物理,失之毫厘,差以千里”即不见于今存任何易学著作。《新语》所引也许出于已经失传的材料。又《新语》论及诸多古帝王、圣人,自成系统,与《系辞传》亦不同,也说明《新语》不是引自《系辞传》。

另外,战国之时,群雄并立,富国强兵,统一天下乃人主所急。诸子立言皆以此为宗,献平定统一天下之方。及至汉初,天下方定,海内一统,巩固统治为时代课题。故时人多反思秦亡教训,以献治安策为主。而帛书《系辞》反映的正是守势而非攻势。且《系辞传》一篇,“天下”一词竟出现三十八次,而代表诸侯的“国”的概念一次也没有出现。因此,《系辞传》很可能是以解《易》的形式向当时天子提供的统

朱伯崑:《易学哲学史》第一卷第53页。

李镜池:《周易探源》,第326页。

治方略。

再由帛书《易》文献看 这些文献包括《二三子问》、《系辞》、《易之义》、《要》等。其中今本《系辞传》与这些文献的关系非常引人注目。帛书《系辞》包括了今本《系辞传》的大部分内容 特别是从形式上考虑 二者都始于“天尊地卑 乾坤定矣”而终于“失其守者其辞屈”。因些 它们之间的联系是显而易见的。而今本《系辞传》除包括所谓帛书《系辞》外 还包括《易之义》及《要》两篇中的部分内容。今本《系辞传》当是以帛书《系辞》为主 同时又采纳了《易之义》及《要》中的部分内容。这样，“今本《系辞传》的编辑应在汉初 其下限是武帝时”。^①

9.4 《文言传》

在《易传》中,《文言传》只解《乾》《坤》卦爻辞。刘大钧先生怀疑当初应有六十四篇 是经师授《易》的讲义 后人在进行整理时 碍于六十四篇篇幅太长 故只取《乾》《坤》两卦作代表 其余一概不用。^② 此说可信与否，有待于证明。

9.4.1 战国前期说

对于《文言传》 金德建先生用文献比较法 认为其成书当不晚于子思时代：

序	中 庸	文 言 传
1	“君子依乎中庸，遯世不见知而不悔。惟圣者能之，君子之道费而隐。”	“不成乎名，遯世无闷，不见是而无闷。”
2	“庸德之行，庸言之谨，有所不足，不敢不勉。”	“庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。”
3	“君子之道，……建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑。”“辟如天地之无不持载，无不覆帔，辟如四时之错行，如日月之代明。”	“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”
4	“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。”	“君子学以聚之，问以辨之。”
5	“与天地参。”	“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。”
6	“苟不至德，至道不凝焉。”	“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也。”

关于第一条 金先生引清人黄以周的解释 释“不悔”为“无闷”认为《中庸》和

王博：《易传通论》第 135 页。
② 刘大钧：《周易概论》第 18 页。

《文言传》互相符合。第二条也表明“二书大义和辞语是彼此若合符节”。第三条，《文言传》是拿《中庸》的“建诸天地、质诸鬼神”、“日月代明”、“四时错行”等层意思并在一起连贯地讲。第四条讲“问学”，《中庸》系统地分析排列层次；《文言传》却只拣取其中的三层。“学以聚之”等于《中庸》的“博学”；“问以辨之”等于《中庸》的“审问”和“明辨”。彼此所说明的显然是同样的道理。第五条，虞翻注：“准，同也。”京房注：“准，等也。”据此可知所谓“与天地准”就是和天地地位同等。这与《中庸》“可与天地参”道理一致。第六条，《文言传》是从“无阳”而致“阴疑”这个角度来述说，与《中庸》“苟不至德，至道不凝”所指一致。据此，金先生推测：“孔子当时口述的《易》学微言，恐怕晚年已经来不及写定，应该由弟子们记录下来，经过了一段时间后著于竹帛而流布，成为《系辞传》和《文言传》。而通过上面的比较，可以得出结论：《系辞传》和《文言传》的产生，最迟不能再过于子思的时代。必定是子思的时候已经有《系辞传》和《文言传》的存在，于是子思在写作《中庸》这篇书的时候能够吸取它们的辞语，融贯在文章里”。^①

9.4.2 战国后期说

朱伯崑先生认为，《文言传》对《乾》卦六爻的解释，共有三大段，文意大同小异。其以四德说解释“元亨利贞”是袭用《左传》襄公九年穆姜对《随》卦卦辞的解释。其他解释，则多引《彖》《象》文意加以发挥。表明其当在《彖》《象》之后。《吕氏春秋·应同》说：“类固相召，气同则合，声比则应。鼓宫而宫动，鼓角而角动。平地注水，水流湿。均薪施火，火就燥。山云草莽，水云鱼鳞，旱云烟火，雨云水波，无不皆类其所生以示人。”此与《文言传》大同小异。《应同》乃战国后期阴阳五行家的著述。《文言传》可能受其影响，其下限当在《吕氏春秋》以前。^②

9.5 《说卦传》

《说卦传》：“陈说八卦之德业变化及法象所为也”（《周易正义》卷九）主要是讲解八卦的形成、性质以及八卦的卦象和卦义。关于《说卦传》的成书，约有两种观点：

金建德：《先秦诸子杂考》第171—174页。

朱伯崑：《易学哲学史》第一卷第48页。

9.5.1 战国前期说

对于《说卦传》的成书 刘大钧先生有一个说法 认为《说卦传》是专述《周易》中“乾”“坎”“艮”“震”“巽”“离”“坤”“兑”八个经卦的 而《大象传》及《彖传》《文言传》是讲述六十四别卦的。《系辞传》又是对《周易》这部书的理论分析与探讨。一般的情况是 先有讲述 然后才会形成理论上的分析与探讨。据此，《说卦》也应较早。

刘先生解释说，《彖传》解经 重视论述每卦卦体。如果《说卦传》晚于《彖传》，则传《易》的经师关于卦体的论述便无所据。此其一。其二，《乾》《坤》《震》《坎》《艮》《巽》《离》《兑》八卦之《彖传》对卦体的特点或一字不提 或片言带过 其原因只能是经卦特点已在《说卦传》中作了最详尽的说明，《彖传》已无细说的必要。出于同样的道理，《说卦传》也不应晚于《大象传》。另外据《晋书·束皙传》 晋人从魏襄王墓中出土几十车书 其中一篇《卦下易经》“似《说卦》而异”也能证实如上推断。但《说卦》中有‘性命’‘道德’‘仁与义’等词 带有战国时代的印记。故其成篇不会早于战国初期。^①

9.5.2 秦汉说

台湾已故著名经学家屈万里先生在所著《先秦两汉易例述评》中释“帝出乎震”说：“按 终始五德之说 以伏羲为五帝之始 伏羲以木德王 木于方位属东。震 东方也 今曰帝出乎震 犹言帝以木德始也。其义出于终始五德之说必矣。”又释“参天两地而倚数”说：“《正义》引马融曰：‘五位相合 以阴从阳。天得三合 谓一三与五也。地得两合 谓二与四也。’按：《系辞传》以天地配数字 奇数属天 偶数属地。一、三、五三数皆奇 天数也 故曰参天。二、四两数皆偶 地数也 故曰两地。而五行之数字 于一至五 谓之生数 六至十 谓之成数。参天两地而倚数者 据五行生数言 盖一、三、五合为九 二、四合为六 九、六《易》之数也。”据此两点 屈先生得出结论“终始五德之说 始于邹衍。以五行配数字 约当战国晚年。《说卦传》之作 更当在其后矣。”^②

朱伯崑先生也认为，《说卦传》的内容主要是解释八卦的卦象和卦义。前半部分讲八卦的形成和性质，并以八卦象征八种自然现象，以八卦配东南西北方位。后半部分，是解说卦象和卦义，其解释可以说是对春秋以来筮法中取象和取义说的总

刘大钧：《周易概论》第24页。

引自李汉三：《周易说卦传著成的时代》见《周易研究论文集》（第一辑）第342页。

结。其中有“和顺于道德而理于义”“顺性命之理”句“道德”“性命”连称亦是战国后期的作品。汉墓出土帛书本《系辞传》中有今本《说卦传》文说明此传中的一部分汉初已存在。帛书本六十四卦排列的顺序是基于《说卦传》中的乾坤父母说。其八卦方位说是以震生出万物配东方巽洁齐万物配东南方离光耀万物配南方坤养万物配西南方(传未明言)兑悦万物配西方(传亦未明言)乾使阴阳相薄配西北方坎劳万物为万物之所归配北方艮成就万物配东北方。其中还谈到“兑正秋也”也有配四时之义。以四时配四方见于《管子·四时》,《礼记·月令》又见于《吕氏春秋·十二纪》。八卦方位说是受了战国后期阴阳五行学说的影响。^①

台湾学者李汉三先生据前引屈万里之说进一步指出,《易》于秦以卜筮得以不禁虽与《诗》《书》的情形不同然始皇初推邹衍的终始五德之传定秦为水德以当时秦法的严峻,当不易于其时公然产生不利于始皇的异说。观二世之世,赤帝子斩白帝子之言尚出诸神巫之口让它杳然无据则《说卦传》“帝出乎震”一语涉嫌帝出东方,当更非始皇在世时所可公然产生了^②。对于李先生的考证,今人刘延刚认为“实是卓见”并撰文对李说加以补正指出“《说卦传》正是在儒家与阴阳家联姻的学术气氛下产生的作品。它成书于《礼记》的《曲礼》、《月令》、《礼运》等篇成书之后,《史记》成书之前”^③。

9.6 《序卦传》与《杂卦传》

《序卦传》是说明通行本《周易》六十四卦排列顺序及其意义的其中除对《乾》《坤》两卦主取象说外对卦名的解释大都主取义说。如以《屯》为盈以《蒙》为稚,以《需》为饮食之道以《师》为众以《履》为礼以《泰》为通以《蛊》为事以《坎》为陷以《离》为丽以《恒》为久以《晋》为进以《震》为动以《艮》为止以《巽》为入,以《兑》为悦等等。《杂卦传》取卦名相反之义说明六十四卦乃三十二个对立面。如说《乾》刚《坤》柔,《比》乐《师》忧,《革》故《鼎》新,《咸》速《恒》久,《剥》烂《复》反,

朱伯崑:《易学哲学史》第一卷第53页。

② 李汉三:《周易说卦传著成的时代》见《周易研究论文集》(第一辑)第347页。

刘延刚:《周易·说卦传成书年代新探》,引自中国人民大学书报资料中心复印报刊资料《中国哲学史》1990年第8期。

等等。^①

高亨先生认为 此二传‘疑亦作于战国时代 但未得确证。或曰：‘此三篇 包括《说卦传》——引者 乃西汉初期人所撰。’亦无确证。^② 不过 据朱伯崑先生的研究，《序卦传》依据取义说 认为从《乾》到《未济》乃一因果的系列 后卦因前卦而有。其对卦名的解释 多处取《彖》《象》义 当出于《彖》《象》之后。《淮南子·繆称训》曾引“易曰 剥之不可遂尽也 故受之以复。”此传在汉初前已形成。^③ 而《杂卦传》“也许正是针对《序卦传》而作的”。^④ 所以其写作应该是在《序卦传》之后。

以上 我们综合先哲时贤之说 分析了《易传》各篇的成书年代。可以说 分析到最后，我们仍不能确定《易传》诸篇究竟成书于何时。因为学者之间的分歧太大了，而每一种观点也都不是凭空杜撰出来的，多多少少，总有一些史料的根据。况且 学者之间所运用的考证方法也多相同 大体论之 不外乎传世文献的排比 概念范畴的分析，思想线索的梳理，考古材料的参证等。文献的排比多是以年代相对容易确定的一部传世文献为参照，透过文献的比较研究，分析某一文献的成书年代。范畴的分析是以汉字发展的历史为根据，透过概念范畴的演化轨迹，论证某一文献的思想的时代特色。思想线索的梳理是以思想发展的逻辑为基础，透过核心理念的影响与传承，论证某一文献的时代意义。考古材料的参证，就是所谓的二重证据法，即透过出土文献与传世文献的比较，确定某一文献的大致年代。

应该说，这些方法，在文献研究中都是被广泛运用，并行之有效的办法。但相对于《易传》来说 又有其复杂性。例如 金德建先生研究《系辞传》、《文言传》的成书 参照的文献主要是《中庸》 金先生坚信史迁《中庸》作于子思之说（《史记·孔子世家》）因之定《系辞传》《文言传》之成书年代不晚于子思子。而上个世纪以来 关于《中庸》的成书 学术界并没有一致的看法 如朱伯崑先生论证《象传》的成书年代 就以《中庸》成书于秦汉之际为参照点。因此 对于《易传》来说 靠文献的排比所得出的结论往往并不能解决根本问题。

又如贾谊《新语·明戒》篇引“易曰 天垂象 见吉凶 圣人则之”文字见于《系辞

① 朱伯崑：《易学哲学史》第 53 - 54 页。

② 高亨：《周易大传今注》第 7 页。

③ 朱伯崑：《易学哲学史》第 54 页。

④ 王博：《易传通论》第 246 页。

传》。很多学者引此为《系辞传》出于汉以前之证。而王博先生则据《新语》中的其他材料 证明该句引文未必出自今本《系辞传》。非但如此 在王先生看来 从《新语》与《系辞传》的比较中 或许可以得出相反的结论：“《系辞》的撰写或许受到了《新语》的影响。”^① 果真如此 通行本《系辞传》的成书 便只能是在贾谊《新语》之后了。

又如考古材料的参证 近年来的《易传》研究 一个最大的天赐良机 就是上世纪七十年代在长沙马王堆出土的帛书中，有一部分与《易传》有关。学者据此弥补了上世纪易学研究中的许多不足。但帛书《易传》究竟成书于何时，属于哪一个学派的作品 学者间意见也并不一致 这又为用它研究《易传》的成书增加了难度。

可见 制约《易传》成书年代研究的主要因素 还是文献问题 尤其是如何理解文献的问题。廖名春先生指出：“先秦史研究 材料比观点更重要。”^② 诚哉斯言！因此 可以断定 如果文献的研究没有新的进展，《易传》成书年代的研究几乎不可能有什么突破。

不过 就冯友兰先生在两卷本《中国哲学史》中确立的‘经学时代’^③而言，《易传》诸篇成书的早晚可以不成为问题。因为自汉代经学确立以后，相对于整个“经学时代”来说，《易传》作为一部文本 是完整的。换句话说，《易传》是以一部完整的经典作品而在整个经学时代发生影响和作用的。因此，本书以下章节讨论《易传》的思想 不再分篇论述 而是视《易传》七篇为一个整体 予以通论。

王博：《易传通论》第 130 页。

廖名春：《周易 经传与易学史新论》第 361 页。

冯友兰：《中国哲学史》（下）中华书局 1961 年版 第 492 页。

第 10 章

《易传》成书的思想文化资源

在本书第八章关于孔子与《易传》关系的讨论中 我们倾向于认为“孔子之于《易传》 虽无撰述之实 却有阐述之功”。之所以不敢把著作权归于孔子 是因为《易传》一书 是在汲取先秦诸家思想文化资源的基础上撰述而成的 其中明显受到了巫史传统的影响 道家天道思想的影响 阴阳家思想的影响等。可以说，《易传》是以儒家思想为主干，系统融合诸家之说的集大成之作。本章就从思想文化资源的层面 讨论先秦诸家学说对《易传》的影响。

10.1 巫、史的影响

《易经》本为筮书 掌于巫卜或史官之手。这种情形 直到《易传》成书的前夜——春秋时期 也基本如此。例如 在《左传》、《国语》所载明确提到施行筮占操作者身份的十三则材料中，“卜人”四例，“史”六例 兼及“筮人”与“史”的一例。^① 巫卜、史官之流 在当时都是有学问的人 他们的递相传授 形成了一套颇为完备的知识系统。虽然孔子曾用精练的话语概括了巫史之别：“赞而不达于数 则其为之巫；数而不达于德 则其为之史”^② 但在巫、史之间的嬗变过程中，继承性应该是不言

谢维扬：《至高的哲理——千古奇书《周易》》第90-91页。杨按：《左传》、《国语》所载筮例 不尽出于巫史 有的出于大臣和贵族 这使得对于筮占结果的解释出现多元化的倾向 但解卦的最基本要素 如卦象等等 彼此还是一致的。

② 廖名春：《帛书《易传》初探》第280页。

而喻的。《易传》接着‘史’借《易经》来‘达于德’不能不与巫史世守的知识系统发生关系 发生关系 则不能不对其有所取舍。其所取 正是巫史传统对《易传》的影响。关于这一点，《左传》、《国语》中的部分筮例 可以为我们提供证明。

10.1.1 《左传》、《国语》筮例中的象与义

先看《国语·晋语》中的筮例：

公子亲筮之 曰：“尚有晋国。”得贞屯、悔豫 皆八也。筮史占之 皆曰：“不吉。闭而不通 爻无为也。”司空季子曰：“吉。是在《周易》 皆利建侯。不有晋国 以辅王室 安能建侯 我命筮曰‘尚有晋国’ 筮告我曰‘利建侯’ 得国之务也 吉孰大焉！震 车也。坎 水也。坤 土也。屯 厚也。豫 乐也。车班外内 顺以训之 泉原以资之 土厚而乐其实。不有晋国 何以当之 震 雷也 车也。坎 劳也 水也 众也。主雷与车 而尚水与众。车有震 武也。众而顺 文也。文武具 厚之至也。故曰屯。其繇曰：‘元亨利贞 勿用有攸往 利建侯。’主震雷 长也 故曰元。众而顺 嘉也 故曰亨。内有震雷 故曰利贞 车上水下 必伯。小事不济 壅也。故曰勿用有攸往 一夫之行也。众顺而有武威 故曰‘利建侯’。坤 母也。震 长男也。母老子彊 故曰豫。其繇曰：‘利建侯行师。’居乐、出威之谓也。是二者 得国之卦也。”^①

在这里 司空季子的大段议论 涉及重卦两个 即《屯》与《豫》 经卦三个 即震、坎、坤。归总司空季子对诸经卦的解说，不外乎取象、取义二类。就取象说：

震车也，雷也，长男也；

坎 水也 众也；

坤 土也 母也。

就取义说：

震(动也);^①

坎 劳也;

坤 顺也。

司空季子对筮占结果的解释 基本上是根据上述卦象、卦义进行的。“车班内外”，指《屯》卦下为震，《豫》卦上为震 震为车。“顺以训之”指《屯》卦二至四爻互坤，《豫》卦下为坤 坤为顺。“泉原以资之”指《屯》卦三至五爻互艮 上卦为坎；《豫》卦二至四互艮 三至五爻互坎。艮为山 坎为水 有山泉不竭之象。“土厚而乐其实”，指《屯》、《豫》二卦皆有坤象 坤为土，《屯》为厚，《豫》为乐。总之，《屯》、《豫》二卦表示车遍内外，顺路而行，又有泉水资养，土地丰厚，使人快乐，重耳应有晋国。就《屯》卦说 震下坎上 内卦为主 所以说“主雷与车 而尚 上 冰与众。”下卦震有动义 表示车振动而有武功 上卦坎为众义 二至五爻为坤 有顺义 表示众人顺从而有文德 所以《屯》卦意味着文武具备 实力雄厚 重耳必有晋国。接下来对《屯》卦卦辞所作的解释 以“元”为长 以“众而顺”为“亨” 以震下为“利贞”。震下坎上 表示车动而上威 水流而下顺 乃霸业之象 所以说“车上水下 必伯”。“一夫”指震下“众顺而武威”指坎上顺从震下 以此解释“利建侯”。其解释《豫》卦 以坤下为母 震上为长男 母老而子强 所以《豫》有乐义。坤为内卦 居内而乐 震为外卦 行师出征 以此解释其卦辞“利建侯 行师居乐”论证重耳必有晋国。^②

司空季子的议论 虽然令人眼花缭乱 但支持其观点的核心无非是震、坎、坤三经卦的卦象和卦义。拿司空季子的解释与《易传》相比 就会看到二者之间的联系：

先看震之取象 震为车，《易传》中未见明文。震为雷 见于《彖传》的有：“雷雨之动满盈”(《屯》)，“雷电合而章”(《噬嗑》)，“雷风相与”(《恒》)，“天地解而雷雨作”(《解》)；见于《象传》的有：“云雷”(《屯》)，“雷出地奋”(《豫》)，“泽中有雷”(《随》)，“雷电”(《噬嗑》)，“雷在地中”(《复》)，“天下雷行”(《无妄》)，“山下有雷”(《颐》)，“雷风”(《恒》)，“雷在天上”(《大壮》)，“雷雨作”(《解》)，“风雷”(《益》)，“洊雷”(《震》)，“泽上有雷”(《归妹》)，“雷电皆至”(《丰》)，“山上有雷”(《小过》)；见于《说卦传》的有：“雷风相薄”、“雷以动之”、“莫疾乎雷”、“雷风不相悖”、“震为雷”。震为

文中虽未出现“动”字 但意思甚为明显。

^② 参见朱伯崑：《易学哲学史》第一册 第 27 页。

长男 只见于《说卦传》：“震一索而得男 故谓之长男 ”，震为雷……为长子 ”。

再看震之取义 震为动 见于《彖传》的有：“动乎险中”(《屯》)，顺以动”(《豫》)，动而说”(《随》)，动而明”(《噬嗑》)，动而以顺行”(《复》)，动而健”(《无妄》)，巽而动”(《恒》)，刚以动”(《大壮》)，险以动”(《解》)，动而巽”(《益》)，说以动”(《归妹》)，明以动”(《丰》)，见于《说卦传》的有：“雷以动之 ”，动万物者 莫疾乎雷 ”，震 动也 ”。见于《序卦传》的有：“震者动也 ”。

综合取象取义二说，《彖传》、《象传》、《序卦传》共涉及《屯》、《豫》、《随》、《噬嗑》、《复》、《无妄》、《颐》、《恒》、《大壮》、《解》、《益》、《震》、《归妹》、《丰》、《小过》等 15 卦。这十五卦 有一个最大的共同点 就是重卦中均有经卦震 因此，《易传》作者在对这些卦的解释中 也都运用了‘雷’象 以及‘动’义。这一点与《国语》所载筮例的取象、取义说是相同的。

其他如坎为水 见于《讼》、《师》、《比》、《坎》、《蹇》、《困》、《井》、《涣》、《节》、《既济》、《未济》等卦的《象传》 见于《坎》、《井》等卦的《彖传》 还见于《说卦传》。坎为劳 见于《说卦传》。坤为土 地 见于《坤》、《师》、《比》、《泰》、《否》、《谦》、《豫》、《临》、《观》、《剥》、《复》、《晋》、《明夷》、《萃》、《升》等卦的《象传》 见于《坤》、《泰》、《否》、《晋》、《明夷》等卦的《彖传》 以及《系辞传》、《坤·文言传》、《说卦传》、《序卦传》等。坤为母 见于《说卦传》。坤为顺 见于《坤》、《师》、《比》、《泰》、《豫》、《临》、《观》、《剥》、《复》、《晋》、《明夷》、《萃》、《升》等卦的《象传》 以及《坤·文言传》、《系辞传》、《说卦传》等。《易传》对这些卦的解释 其取象或取义与前引《国语》中的材料基本相同。震为车 坎为众 在《易传》中未见明文。即使如此 也已经表明《国语》与《易传》之间是存在着相当大的共识的。

又如《左传》庄公二十二年的例子：

陈厉公，蔡出也，故蔡人杀五父而立之。生敬仲。其少也，周史有以《周易》见陈侯者 陈侯使筮之 遇观之否 曰：“是谓‘观国之光 利用宾于王’。此其代陈有国乎 不在此 其在异国 非此其身 在其子孙。光 远而自他有耀者也。坤 土也 巽 风也 乾 天也。风为天 于土上 山也。有山之材 而照之以天光 于是乎居土上 故曰‘观国之光 利用宾之王’。庭实旅百 奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰‘利用宾于王’。犹有观焉，故曰其在后乎！风行而著于土，故曰其在异国乎！若在异国，必姜姓也。姜，大岳之后也。山岳则配天

物莫能两大。陈衰，此其昌乎！”^①

《左传》记载的这次筮占 本卦为《观》 变卦为《否》。《观》卦下坤上巽，《否》卦下坤上乾 共出现三个经卦 坤、巽、乾。周史对这三卦的解释 就取象说：“坤 土也 巽 风也 乾 天也”。这些卦象与《易传》所载基本一致 显见得二者之间有传承的关系。而此则记载与《国语》的记载也颇相通 显见得春秋时期 巫、史等等对于诸卦之象的认识也基本相同。换句话说 至少在《左》、《国》时期 巫史者流关于卦象的知识是成系统的。近人李境池先生就《左传》、《国语》所载筮例中涉及的卦象 作过一个统计 结果如下：

乾一天、光、玉、君、天子、父。

坤一土、马、帛、母、众、顺、温、安、正、厚。

震一雷、车、輶、足、兄、长、男、侄、行、杀。

巽一风、女。

坎一水、川、众、夫、劳、强、和。

离一火、日、鸟、牛、公、侯、姑。

艮一山、男、庭、言。

兑一泽、旗、心。^②

拿李先生的这个统计与《易传》作比较 可以看出 乾卦之为“天”、“光”、“玉”、“君”、“天子”、“父”均见于《说卦传》 坤卦之为“马”、“安”见于《彖传》，“厚”见于《象传》，“正”见于《文言传》 除“温”外 其他均见于《说卦传》。其他如震、巽、坎、离、艮、兑所及卦象 也基本见于《易传》 其中有的虽未明文 但意思已包含其中了。如震为“兄”不见于《易传》 但震为长男 见于《易传》 长男亦有“兄”意。如震为“行”不见于《易传》 但震为“动”见于《易传》，“动”中已有“行”意 等等。此表明 在八卦的取象与取义方面，《易传》是受到了春秋时期巫史解《易》方法的影响的。换句话说，《易传》中的卦象、卦义说是渊源有自的。

杨伯峻：《春秋左传注》 中华书局 1990 年版 第 222—224 页。

李境池：《周易探源》 第 172 页。

10.1.2 《左传》、《国语》筮例中的新倾向

除象义方面的影响外,《左传》、《国语》的解《易》思路在《易传》中也留下了很深的印迹 例如《左传》襄公二十五年载:

文子曰:“夫从风 风陨妻 不可娶也。且其繇曰:‘困于石 据于蒺藜 入于其宫 不见其妻 凶。’困于石 往不济也 据于蒺藜 所恃伤也 入于其宫 不见其妻 凶 无所归也。”

这则材料 很容易让人想到《彖传》及《小象传》 尤其是《小象传》。如果把“困于石,往不济也 据于蒺藜 所恃伤也 入于其宫 不见其妻 凶 无所归也”这段话分解一下 它便很像《小象传》解释爻辞的语气:

“困于石”往不济也;

“据于蒺藜”所恃伤也;

“入于其宫 不见其妻,凶”无所归也。

这种解释卦爻辞的句式、语势 在当时应该较为普遍,《小象传》或许正是对这类解释编排损益而成。又如《左传》昭公十二年载:

“……忠信之事则可,不然,必败。外彊内温,忠也;和以率贞,信也。故曰:‘黄裳元吉’。黄,中之色也;裳,下之饰也;元,善之长也。中不忠,不得其色;下不共,不得其饰;事不善,不得其极。外内倡和为忠,率事以信为共,供养三德为善……。”^②

这里对《坤》卦六五爻辞的解释 无疑让人看到了《小象传》、《文言传》的影子。当然就《左传》、《国语》中的所有筮例来分析 这一时期的《易》占 除继续延伸了巫史占卜的传统之外 人文主义的解《易》思路也在脱颖而出。如前引《左传》昭公十

杨伯峻:《春秋左传注》第1096页。

② 同上注第1337页。

二年所载惠伯论“黄裳元吉”，《左传》僖公十五年所载韩简论史苏之占以及《左传》襄公九年所载穆姜论“元亨利贞”四德等等都表现出了浓厚的人文主义色彩。^①这种人文主义色彩不断地渗入到筮占传统之中，蚕食着甚至瓦解着后者的权威价值。不过透过《易传》反观《左》、《国》筮例，这种蚕食和瓦解并没有真正彻底否定、毁灭筮占的意义，因为后来的《易传》恰恰是借用人文主义的解释思路来转化筮占，而“达于德”的。如：

圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故，吉凶者，失得之象也。悔吝者，忧虞之象也。变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。是故，君子居则观其象，而玩其辞；动则观其变，而玩其占。是故自天祐之，吉无不利。（《系辞上传》）

在这里，吉凶、悔吝变成了对失得、忧虞的体认，六爻筮法变成了对三才之道的崇效卑法。于是，观变、玩占，也就成为君子迁善改过，进德修业的方法之一。所以说：“易有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”（《系辞上传》）

正因为《易传》对于传统筮占抱持的是转化、利用而非完全排斥、否定的态度，所以在《易传》中到处都可以看到传统筮占的影子，如其中的卦爻象位说、大衍之数说、四象八卦说等等。朱伯崑先生指出：“《易传》中有两套语言：一是关于占筮的语言，一是哲学语言。有些辞句只是解释筮法，有些辞句是作者用来论述自己的哲学观点，有些辞句二者兼而有之。”^②笔者认为，所有讲筮法的内容都应该是传承巫、史知识系统而来，只不过这样的“传承”不是出于留恋传统、记载筮法的目的，而是出于观象、系辞、明理的需要。所以，《易传》虽然也讲筮法，但总能于筮法之中说出一番道理。例如：

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四

陈来先生认为，“德”的问题在春秋占筮文化中有不断凸现的趋势，这既是人本思想的体现，也是重德思想的体现。见氏著《古代思想文化的世界》第33页。

朱伯崑：《易学哲学史》第一卷第55页。

以象四时 归奇于扚以象闰 五岁再闰 故再扚而后挂。……乾之策 二百一十有六。坤之策 百四十有四 凡三百有六十 当期之日。二篇之策 万有一千五百二十 当万物之数也。是故 四营而成易 十有八变而成卦 八卦而小成。引而伸之 触类而长之 天下之能事毕矣。显道神德行 是故可与酬酢 可与佑神矣。子曰：“知变化之道者 其知神之所为乎！”（《系辞上传》）

这段话 是专门讲成卦之法的 属于朱先生两套语言说中的“占筮的语言”。但这套占筮的语言并不纯粹 换句话说 它在讲筮法的同时 也在超越筮法。例如它用“四时”“闰”“当期之日”“万物之数”等术语比拟成卦的过程 有意无意间在筮法中渗透了作者的宇宙观。或者甚至也可以说，作者正是要借用巫、史传统的成卦之法 表述自己对宇宙的看法。而最后 作者又借孔子之语 提纲挈领 将成卦过程与“变化之道”结合起来 把人们对成卦之法的操练 转化成对“变化之道”的体知。这就是《易传》对巫史传统的继承与超越。换一种角度说 也是巫史传统对《易传》的影响。

10.2 阴阳学说的影响

庄子曰：“《易》以道阴阳。阴阳学说对《易传》的影响是十分之大的。

阴阳 作为一对范畴 今存古籍中当以《国语·周语》所载伯阳父以阴阳论地震为最早。^①但作为一种观念 应该有其更为深远的历史渊源。不过 这种渊源 究竟应该追溯于何时 不是容易说清楚的问题。本节仅从《易传》的解释对象《易经》入手 先看一看《易经》中有没有阴阳的观念。

10.2.1 《易经》中的阴阳 观念”

在传统易学中，《易经》中有没有阴阳的观念 不是一个问题。如《说卦传》说：“昔者圣人之作易也 幽赞于神明而生蓍 参天两地而倚数 观变于阴阳而立卦 发挥于刚柔而生爻，……。”《礼记·祭义》说：“昔者圣人建阴阳天地之情，是以有《易》。”司马迁《史记·太史公自序》说：“《易》著天地阴阳四时五行 故长于变”等等 均认为《易经》因阴阳而立 并且是讲阴阳的书。

^① 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》第 84 页。

传统易学中这些鲜明的观点 在上个世纪却变得模糊起来,一种意见认为,《易经》卦爻辞中只有一个“阴”字,“阳”字根本就没有出现 哪里会有阴阳思想呢 这种看法,从实证的立场说,确实有一定的根据。但从思想发生的立场说,无疑是混淆了观念与概念的区别。《易经》中没有阴阳的概念,并不意味着连阴阳的观念也没有。思想的产生与发展,总要经历从观念到概念再到范畴的演变历程。观念发展到一定的成熟阶段 就会出现表述这一观念的概念。因此 不能因为《易经》中没有出现阴阳,就否认其中的阴阳思想。

阴阳,作为中国古代哲学的重要范畴,其哲学的意义,主要表现为两种相对势力彼此互为消长、循环交替的关系。《易经》中虽然没有运用阴阳二字 但“相对势力”之间的消长、交替等观念应该是存在的。在本书第四章讨论六十四卦的卦序时 我们曾对《乾》《坤》两卦之发凡起例的意义进行了探讨 并根据卦爻辞 对卦序中存在的“覆”“变”现象作了一些分析 应该说 这种卦序的排列及与之相关的卦爻辞的编排 是反映了一定的阴阳观念的。就卦名说 也不难看出这一点 如《乾》《坤》、《否》《泰》、《剥》《复》、《损》《益》、《既济》《未济》等 也均含对待消长之义。就卦爻辞用字说 阴阳观念就更加突出。有学者甚至认为,《易经》中是以“小大”来代称阴阳,如台湾学者胡自逢指出:

凡卦之外曰往 适内曰来 泰乾下坤上 乾阳坤阴 故曰“小往大来”。否反是 故曰“大往小来”。是明以大小代称阴阳也 大过卦巽下兑上 初、上两爻为阴 余则四阳 阳爻过多 故曰“大过”。小过卦艮下震上 三、四两爻为阳 余则四阴 阴爻过多 故曰“小过”。大壮卦初、二、三、四皆阳 五、上为阴,《彖传》曰“大者壮也”。言阳爻壮盛 是则阳大阴小之义,《易》已明著。^①

胡先生的考证颇有理据。而胡先生更从方言及民俗等方面论证道:“今四川,重庆(古巴子国 民间欲呼日为‘大太阳’ 月为‘二太阳’ 仍有大小之别。川北仪龙县,将军山上有寨门二座 其大者曰‘男寨门’ 小者曰‘女寨门’ 男女 亦阴阳之代称。古语本雅言而保存于方言之中至多。此其一例,后人以十翼昌言阴阳,经文则无,

胡自逢:《周易经文研究》 见《大易集述》 巴蜀书社 1998 年 第 45 页。还可参见孙玉章:《易经中果真没有阴阳概念吗?》(见《河北师院学报》1991 年第 1 期)。

竟谓阴阳之思想晚出(在战国以后)不知古不名阴阳直呼为大小耳其思想远古固已有之,英国史学家汤恩比,谓中国阴阳文化之根较世界其他文化早熟两万年,确有所见。’^① 胡先生的讨论很有启发意义。

总之,《易经》是否如传统所说 是讲阴阳的书 还应慎重对待 但混淆观念与概念的区别 因着《易经》卦爻辞中没有出现阳字 更无阴阳连用的事实 就否认《易经》中蕴含着阴阳的观念或思想 恐怕是过于草率了。正确的看法应该是,《易经》中蕴含着丰富的阴阳思想,《易传》正是以《易经》丰富的阴阳观念为资源 借助其独特的筮法结构 来演绎阴阳法则的(详本书第十二章)

10.2.2 阴阳 范畴 的形成与《易传》

然而 从解释学的立场说,《易传》借《易经》演绎阴阳法则 实际上也是借《易经》的资源 获得一种诠释阴阳的新方式 以丰富、发展‘阴阳’这一哲学范畴。所以 仅仅证明《易经》中有阴阳观念 还不足以从思想文化资源的意义上说明阴阳学说对《易传》的影响 因此 还有必要进一步探讨阴阳范畴的形成历程。

10.2.2.1 阴阳的本义

阴阳 就其本义说 都与日光有关 日光不容易照射到的地区 如水之南、山之北为阴 日光容易照射到的地区 如水之北、山之南为阳。《易经》卦爻辞 没有‘阳’字,‘阴’字出现了一次。即《中孚》九二:“鸣鹤在阴 其子和之。”高亨先生解释说:“此疑借为荫,……盖树影所蔽之处为荫。鸣鹤在阴者,鸣鹤在树荫之下也。”^② 研究表明,《诗经》、《尚书》、《易经》三部经典中阴阳两字的用法 大体上都是用其本义。如‘南至于华阴’,至于岳阳(《尚书·禹贡》)阴即指山之北 阳即指山之南。由向阳与背阴 又引申为天气的明暗、寒暖。如‘习俗谷风 以阴以雨’(《诗经·邶风·谷风》)其阴字即指天气阴暗。“春日载阳 有鸣仓庚”(《诗经·豳风·七月》)其阳字即表示温暖。综合地说,从西周到东周初期,阴阳两字的主要涵义是指日光的有无或日光能否照射的地区。由此引申,常用以指阴寒与温暖的气候。以这些词义为基础 再进一步的主要发展 就是以阴阳为天的六气或天地之气。^③

10.2.2.2 阴阳与气

以阴阳为‘天地之气’与西周末期以来天道自然观的发展有关。这一时期 讨

胡自逢:《周易经文研究》见《大易集述》第45页。

高亨:《周易古经今注》第339页。

戴琏璋:《易传之形成及其思想》第58-59页。

论阴阳问题 或以阴阳概念解释自然现象的 以史官居多。如有学者指出“从西周中期至春秋中后期，广义的史官文化中逐渐产生了比较系统的阴阳思想，人们已用这一思想来解释气候、地震、陨星、水鸟退飞、疾病、音乐、水旱灾害等”。^① 例如《国语·周语》载伯阳父论地震曰：

幽王二年，西周三川皆震。伯阳父曰：“周将亡矣！夫天地之气，不失其序；若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能丞，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而震阴也。阳失而在阴，川源必塞，源塞，国必亡。夫水土演而民用也，水土无所演，民乏财用，不亡何待？”^②

这是一段很著名的史料，其中有四点值得注意：一是天地之气有其秩序；二是天地之气由阴阳两部分构成；^③ 三是天地之气的失序 表现为阴阳之间的“伏”、“迫”、“烝”等，其结果可以引起地震；四是天地之气的失序会导致国家的衰亡。可以看出 伯阳父对“西周三川皆震”的分析 自然意义的解释是占据主导地位的。即使是颇带神秘色彩的“周将亡矣”的政治预测 也是基于“阳失而在阴 川源必塞”、“水土演而民用也 水土无所演 民乏财用”的理性思考。此表明 天地阴阳的观念 在这一时期已经是比较成熟的观念了。而“从伯阳父的说法来看，当时的智者和知识阶层 对天地之气及阴阳之气的观念已较为熟悉”。^④

有一种观点 认为《国语》和《左传》中“凡是谈阴阳关系的地方 绝大多数都是谈自然现象”。^⑤ 此说有一定的道理。例如 周内史叔兴用“阴阳之事 定性 六鹤退飞过宋都”的奇怪现象（《左传》僖公十六年）鲁国梓慎等用“日过分而阳犹不克，克必甚”评论日食（《左传》昭公二十四年）医和用“阴、阳、风、雨、晦、明”六气讨论疾病（《左传》昭公元年）等等。都是力图从自然的意义上运用或理解阴阳这对范畴。又如老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（第43章）也是如此。这种情况 即使是到了战国时期也仍很普遍 如先秦道

陈亚军：《帛本〈系辞〉探源》，《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社1993年，第99页。

上海师范大学古籍整理研究所点校：《国语》第26—27页。

朱伯崑先生认为 阴阳指寒暖气 寒气为阴 暖气为阳。此所谓阴阳 属于天文学的概念（《易学哲学史》第一卷第35页）。

④ 陈来：《古代思想文化的世界》第71页。

赵士孝：《易传 阴阳思想得来源》见《哲学研究》1996年第8期，第70页。

家名著《庄子》中就多次谈到阴阳如“凡事若小若大 寡不道以欢成。事若不成 则必有人道之患 事若成 则必有阴阳之患”(《人间世》)以阴阳与人事对举 阴阳指自然变化。又如“阴阳之气有沴 其心闲而无事”^①;父母于子 东西南北 唯命之从。阴阳于人 不翅于父母”(《大宗师》)明确以阴阳为自然之气。^① 战国时期的阴阳家 号称“深观阴阳消息”(《史记·孟子荀卿列传》)其对阴阳范畴的运用与理解也颇注重于自然的层面 如说“阴阳者 天地之大理也 四时者 阴阳之大经也。”(《管子·四时》)又说“故通乎阳气 所以事天也 经纬日月 用之于民。通乎阴气 所以事地也 经纬星历 以视其离。”(《管子·五行》)^②都是以阴阳二气的盛衰说明一年四季的变化。^③

10.2.2.3 阴阳与天道

春秋时期的阴阳概念 属于天道观的范畴。有学者指出,《左传》、《国语》中的天道观,略有三层意思:第一种是宗教的命运式的理解;第二种是继承周书中的道德之天的用法 第三种是对“天道”的自然主义的理解。^④可见这一时期的天道观,传统的信仰 第一、第二种 还占有相当的份量 而自然主义的理解则代表着一种新的倾向。这,不能不影响到对阴阳概念的运用和理解。例如《左传》襄公二十八年载:

二十八年春 无冰。梓慎曰:“今兹宋、郑其饥乎 岁在星纪 而淫于玄枵,以有时灾。阴不堪阳 蛇乘龙 龙 宋、郑之星也。宋、郑必饥。玄枵 虚中也。枵 耗名也。土虚而民耗 不饥何为?”^⑤

又,《左传》昭公四年载:

大雨雹。季武子问于申丰曰:“雹可御乎?”对曰:“圣人在上 无雹。虽有,不为灾。古者日在北陆而藏冰,西陆朝觐而出之。其藏冰也,深山穷谷,固阴

张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》第84页。

学者认为,《管子》中的《四时》、《五行》讲一年四季节气的变化 属于邹衍一派的著作 朱伯崑:《易学哲学史》第一卷 第37页。

③ 同上注。

陈来:《古代思想文化的世界》第63-65页。

杨伯峻:《春秋左传注》第1140-1141页。

沍寒 于是乎取之。……其藏之也周 其用之也遍 则冬无愆阳 夏无伏阴 春无凄风 秋无苦雨 雷不出震 无菑霜雹 疠疾不降 民不夭札。……”^①

又,《左传》昭公七年载:

及子产适晋 赵景子问焉 曰:“伯有犹能为鬼乎?”子产曰:“能。人生始化曰魄 既生魄 阳曰魂。用物精多 则魂魄强 是以有精爽至于神明。”^②

第一则材料 是讲星占 是用星象的异常预测社会人事 其立论的基础乃是“阴不堪阳”。第二则材料 是讲天人感应 虽然没有拿阴阳立论 但圣人在上之所以“无雹”或“虽有而不为灾” 乃是由于“冬无愆阳 夏无伏阴” 即阴阳不失其序之故。第三则材料,是用阴阳解释生命现象。这三则材料,颇具神秘色彩。而其实,它们却是春秋时期在思想界仍占重要地位的、具有天人感应色彩的传统宗教观的子遗。这种观念 与前述“自然主义的理解”并存 形成一对矛盾。不过“宗教观的子遗”不过是包裹在宗教的外衣下罢了,其深层次的问题则是:天人之间的内在同一是如何可能的。老子正是在解决上述矛盾(自然观、宗教观)中 实现“哲学的突破”的(参见本书第15章)。

然而,在老子之前,我们还不得不提到一个既能安邦,又能致富的著名人物范蠡对阴阳学说做出的卓越诠释 如:《国语·越语》载范蠡之言曰:

天道皇皇,日月以为常,明者以为法,微者则是行。阳至而阴,阴至而阳 日困而还,月盈而匡。古之善用兵者,因天地之常,与之俱行。后则用阴,先则用阳 近则用肉 远则用刚。……

范蠡是一位建立了卓越事功的英雄人物;又是一位能进能退,能伸能屈的传奇人物 他以史官的阴阳说为资源 将天道的内容概括为“阳至而阴 阴至而阳 日困而还 月盈而匡”的消长、交替 并将阴阳观念用于兵法 以隐蔽和退守为阴 进攻和显

杨伯峻:《春秋左传注》第1249-1250页。

同上注第1292页。

上海师范大学古籍整理研究所校点:《国语》第653页。

露为阳，所谓“后则用阴，先则用阳”。这就从某种程度上超越了传统天道观的局限，把阴阳从气的观念上提升而视为两种相对的功能，彼此有互为消长、循环交替的关系。这样，阴阳就具有普遍性与象征性，任何两种相对事物的性质与功能都可以用阴阳来代表”。^①这对老子以及后来的《易传》阴阳观的形成也具有非常重要的作用。

老子作为春秋末期的、带有史官背景的思想家，也很重视阴阳观念。但老子继承了范蠡的思想，主要是从“自然主义”的角度来理解阴阳，以构筑其天道观的。不过，老子也并没有回避前面说到的传统信仰，尤其没有回避传统信仰中“据神意以论人事”的天人相推（详后）的思维模式。可以说，正是在扬弃这种思维方式的基础上，老子建立了以自然主义天道观为核心的“推天道以明人事”的新的思维模式，实现了对传统宗教观念的“哲学的突破”。这对于《易传》利用筮法结构，贯通天地人，演绎阴阳法则，具有至关重要的意义（详下节）。

《易传》中，《彖传》、《象传》、《系辞传》、《文言传》、《说卦传》中都使用了阴阳，大体而言，有三种用法，第一种是视阴阳为阴阳二气，如“潜龙勿用，阳气潜藏”（《乾·文言传》）；履霜，坚冰至，阴始凝也（《坤初六·象传》）等。这种用法显然源于春秋以来的天道自然观。第二种是视阴阳为两种相对的功能，如“内阳而外阴”（《泰·彖传》）；“内阴而外阳”（《否·彖传》）；“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体”（《系辞下传》）等。这种用法显然与范蠡所开拓的思路比较接近。第三种是视阴阳为道的基本内涵，如“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”（《系辞上传》）。这种用法则与老子有关。这第三点，下节将详细讨论。

10.3 道家思想的影响

先秦道家，特别是老子的思想，对《易传》也有深刻的影响，主要表现在两个方面：一是自然主义的天道观，一是推天道以明人事的思维方式^③。而这两者又是密切关联在一起的。

10.3.1 自然主义天道观

戴璿璋：《易传之形成及其思想》第61页。

戴璿璋先生对此有详细统计，参看氏著《易传之形成及其思想》第67页。

③ 《四库全书总目提要》云：“夫易者，推天道以明人事者也。”

老子的自然主义天道观，源于春秋时期的自然主义思潮。^①（参见本书第 15 章）春秋时期，随着社会的发展和变革，三代以来的传统天命观不断受到来自各方面的冲击。在当时的‘智者’阶层出现了一股利用阴阳、气等新范畴解释自然现象，分化‘阴阳’与‘吉凶’的关系的不断的‘去神秘化’的理性化思潮。^②例如：

盈而荡，天之道也。^③

盈必毁，天之道也。^④

……天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。夫圣人随时以行，是谓守时。天时不作，弗为人客；人事不起，弗为之始。今君王未盈而溢，未盛而骄，不劳而矜其功，天时不作而先为人客，人事不起而创为之始，此逆于天而和于人。^⑤

天道皇皇，日月以为常，明者以为法，微者则是行。阳至而阴，阴至而阳；日困而还，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，与之俱行。^⑥

这些材料，都是把天道看作是一个循环往复的变化过程，表现出天道自然的意识，同时也表现出人应效法天道的观念。^⑦这两点对老子影响很大。老子正是在此基础上“建立起自然主义的思想体系”^⑧的。在老子看来，天道的运行，无意识、无目的，自然无为。如说：

天地不仁，以万物为刍狗。……天地之间，其犹橐籥乎。虚而不屈，动而愈出。（第 5 章）

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。（第 7 章）

天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。（第 32 章）

朱伯崑：《朱伯崑论著》第 669 页。

陈来：《古代思想文化的世界》第 74 页。

杨伯峻：《春秋左传注》第 163 页。

④ 同上注第 1665 页。

上海师范大学古籍整理研究所点校：《国语》第 641 页。

⑥ 同上注第 653 页。

⑦ 陈来：《古代思想文化的世界》第 66 页。

⑧ 朱伯崑：《朱伯崑论著》第 670 页。

天之道不争而善胜 不言而善应 不召而自来 ,....(第 73 章)

天之道 其犹张弓欤 高者抑之 ,下者举之 有余者损之 不足者补之。天之道 损有余而补不足(第 77 章)

天道无亲 常与善人(第 79 章)

这些材料，或者认为天道（实即天体）的盈虚消长，自然平衡；或者认为天地生万物，自然而然。总之都是强调，天道的运行，无主宰，无意识，无为无欲。此所谓“夫莫之爵而常自然”；生而不有，为而不恃，长而不宰（第 51 章）。这种思想，对《易传》影响很大，《易传》的天道观有儒家的成分，但道家‘自然主义’的成分居多。如说：

天地以顺动 故日月不过 而四时不忒(《豫·彖传》)

天地之道，恒久而不已也。……日月得天，而能久照。四时变化，而能久成(《恒·彖传》)

天地革而四时成(《革·彖传》)

日中则昃 月盈则食 天地盈虚 与时消息(《丰·彖传》)

天地节而四时成(《节·彖传》)

天地氤氲 万物化醇(《系辞下传》)

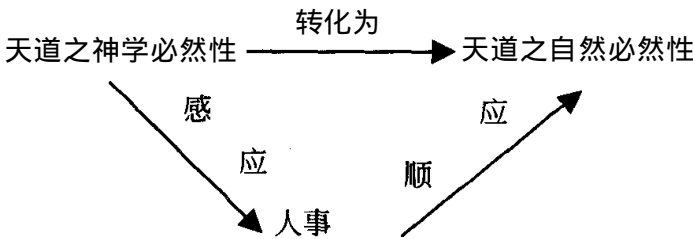
这些内容，与前引老子的材料一样，都是从自然主义的立场上来理解天及天道问题的(详本书第 13 章)

10.3.2 推天道以明人事

推天道以明人事的思想，源于老子对春秋时期的天道观的哲学改造。前节曾经指出，春秋时期的天道观并非铁板一块，既有自然主义的新解释，又有宗教伦理色彩颇浓的老观念。如《国语·晋语》载：“晋饥，乞糒于秦……公孙枝曰：‘君有施于晋君，晋君无施于其众。今旱而听于君，其天道也。君若弗予，而天予之。苟众不说其君之不报也，则有辞矣。不若予之，以说其众。众说，必咎于其君。……’”

就是对于天道的宗教的命运式的理解。^①而“天道赏善而伐淫”^②；“天道无亲 唯德是授”^③；“忠、信、笃、敬 上下同之 天之道也”^④；“善人富谓之赏 淫人富谓之殃。天其殃之也 其将聚而歼旃”^⑤等材料 则既有宗教的理解 又有道德的认识。这种观念 起源甚早 至迟滥觞于周初的“以德配天”说 其最大的特点是“据神意以论人事”。“据神意以论人事”虽然披着宗教的外衣 但骨子里却是希望为人事的合理性寻找可靠的根据。老子对这一点应该是很清楚的，这从他的“推天道以明人事”的思维方式中可以表现出来。

就目前掌握的材料看，老子对于传统的宗教之天和道德之天是取排斥的态度。但老子并不排斥“为人事的合理性寻找可靠根据”的理论探索。不但如此，老子还扬弃了“据神意以论人事”的思维路数 用具有“自然而必然”意义的天道 转化具有“宗教而必然”意义的天道，从而使天道成为一种带有普遍性的具有规律意义的客观存在，以对人事发挥作用。宗教思维因之变成了哲学思维，哲学的突破于焉完成。用图示表示即为：



老子的这种突破，真可谓是一种综合创新：继承自然主义的天，改造宗教意义的天，并推天道以明人事，为人事的合理性找到了一个哲学的基础。例如：天道的本质特征是“无为”因之：

是以圣人处无为之事 行不言之教 万物作焉而不为始，……（第 2 章）
为无为 则无不治（第 3 章）
上德无为而无以为（第 38 章）
我无为而民自化（第 38 章）

陈来：《古代思想文化的世界》第 64 页。

上海师范大学古籍整理研究所点校：《国语》第 74 页。

③ 同上注第 421 页。

杨伯峻：《春秋左传注》第 1068 页。

同上注第 1149 页。

天道的本质特征是“自然”因之：

圣人不仁 以百姓为刍狗（第 5 章）

是以圣人欲不欲……以辅万物之自然而不敢为。（第 64 章）

天道的本质特征是“无欲”因之：

常使民无知无欲（第 3 章）

我无欲而民自朴（第 57 章）

又如老子说：

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，……是以圣人后其身。
（第 7 章）

功遂身退 天之道也（第 9 章）

飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者，天地。天地尚不能久，而况人乎？
（第 23 章）

道常无为而无不为 侯王若能守之 万物将自化（第 37 章）

江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为进谷王。是以圣人欲上
民 必以言下之……是以圣人处上而民不重 处前而民不害（第 66 章）

天之道，损有余而补不足。……孰能有余以奉天下，唯有道者。是以圣人
为而不恃 功成而不处 ，……（第 77 章）

天之道 利而不害 圣人之道 为而不争（第 11 章）

……

上述材料 都是从天道推出人道。这一点 对《易传》的影响是非常之大的 例如：

天地交而万物通也 上下交而其志同也（《泰·彖传》）

天地不交而万物不通也 上下不交而天下无邦也（《否·彖传》）

天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。

(《豫·彖传》)

观天之神道 而四时不忒。圣人以神道设教 而天下服矣。(《观·彖传》)

顺而止之 观象也。君子尚消息盈虚 天行也。(《剥·彖传》)

天地养万物 圣人养贤以及万民。(《颐·彖传》)

天地感而万物化生。圣人感人心而天下和平。(《咸·彖传》)

日月得天而能久照，四时变化而能久成。圣人久其道，而天下化成。

(《恒·彖传》)

天地革而四时成 汤武革命 顺乎天而应乎人。(《革·彖传》)

.....

《易传》中的这些材料 都是透过陈述自然界的种种现象与规律 用以作为人事活动的准则。这种思维方式，正是继承道家老学而来。^① 除《彖传》外 整部《大象传》也几乎都是沿着推天道以明人事的思路演绎出来的。如“天行健 君子以自强不息”；“地势坤 君子以厚德载物”等等 无不是以天道自然为根据 论证人事的合理性。

老子“推天道以明人事”的思维方式 对于《易传》的影响还不止于此。推天道以明人事，有一个基本的哲学前提，即人与自然遵循着共同的规律，具有内在的同一性。老子之前，这一问题是在宗教的思维观念中存在的，前面所谓的“据神意以论人事”指的就是这个意思（又请参见本书第15章）。宗教的思维观念，有一个显著的特点，即人与神有着本质的区别，人虽然可以靠德行配天，但彼此之间具有不可逾越性。与此相反 由“据神意以论人事”转化而来的“推天道以明人事”主要是把天道视为一种规律^② 这种规律 也是天地万物具有的普遍规律 老子从天道抽象出“道”就是要表明这样的意思。从“实证”的立场说 老子提出“道”是为了超越传统天命论中的上帝主宰论（老子视道为“象帝之先”）克服春秋时期天道自然观的局限 老子又视道为“可以为天地母”）进而塑造一个无知、无欲 具有自然性特征 相对于上帝的人格性特征而言 和超感觉、超形象、无始无终 具有普遍性特征（相对于天道自然观的局限性而言）的实体，以反映宇宙间最普遍的规律。既然是最普遍的规律 人与万物也都必须遵循。《易传》正是从这里受到启发 借助《易经》

陈鼓应：《易传与道家思想》 三联书店 1996年版 第22页。

天道，本义指“日月星辰所遵循的轨道”，天道是天所具有的规律（张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》第23、24页）。

独特的筮卦结构，来论述三才之道的。所谓“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”。分开来说，天道、地道、人道有一定的区别，总起来说，“一阴一阳之谓道”是普遍性的。^①

总之，老子之于《易传》具有非常重要的意义，《易传》用道来贯通天地人，即是从老子的学说演绎而来。从某种意义上也可以说，老子为《易传》提供了理论思维的依据。

10.4 儒家思想的影响

与道家、阴阳家相较，《易传》与儒家的关系应该是最为密切的。传统易学一直以为《易传》出于孔子之手，虽然尚未得到确证，但也足以说明《易传》受儒家思想的影响之大。那么，儒家思想究竟在哪些方面影响了《易传》呢？回答是在价值取向方面。实在说来，作为先秦思想的集大成之作，《易传》受到的影响是方方面面的，先秦各家对《易传》的影响也是各不相同的（如前所述），但《易传》传承或汲取其他诸家的思想，却往往是为了更好地彰显儒家的价值观念。所以，一般说来，我们仍视《易传》为儒家的作品。

10.4.1 时中说

在中国古代，“时”与“中”都是十分古老的观念。如《尚书·尧典》中就有“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时”的说法。《易经》六十四卦，二、五两爻吉辞最多，合计占 47.06%，差不多占到了总数的一半；其凶辞最少，合计仅占 13.94%。也表明了尚中的倾向。但把“中”与“时”联系起来，作为一种学说，则与儒家有关。最早提出“时中”概念的，据载应是孔子。如《中庸》载：“仲尼曰：‘君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中。小人之中庸也，小人而无忌惮也。’”^②

“时中”即“随时以处中”，用《论语》所记孔子的话说，就是“无可无不可”。逸民：伯夷、叔齐、虞仲、夷逸、朱张、柳下惠、少连。子曰：“不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与！”谓“柳下惠、少连，降志辱身矣，言中伦，行中虑，其斯而已矣。”谓“虞仲、夷

张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》第 26 页。

② 朱伯崑：《易学哲学史》第一卷第 44 页。

③ 《四书章句集注》中华书局 1983 年版第 18～19 页。

逸 隐居放言 身中清 废中权。我则异于是 无可无不可。’（《论语·微子》）这段话，记载了孔子对那个时代公认的几位贤人的评论和比较。透过这种评论和比较，孔子说明了自己与他们的不同。孔子说，不动摇自己意志，不辱没自己身份，这是伯夷、叔齐的特点。柳下惠、少连降低自己意志 屈辱自己身份了 可是言语合乎法度，行为经过思虑，那也不过如此罢了。虞仲、夷逸逃世隐居，放肆直言。行为廉洁 被废弃了也是他的权术。^① 而孔子认为自己与他们的不同 乃是‘无可无不可’。

如何理解孔子的‘无可无不可’，《孟子·公孙丑上》的一段评论正好可以做注脚：“（公孙丑）曰：‘伯夷、伊尹何如？’（孟子）曰：‘不同道。非其君不事 非其民不使 治则进 乱则退 伯夷也。何事非君 何使非民 治亦进 乱亦进 伊尹也。可以仕则仕 可以止则止 可以久则久 可以速则速 孔子也。’”又《孟子·万章下》载：“孟子曰：‘孔子之去齐 接淅而行 去鲁 曰 迟迟吾行也。去父母国之道也。可以速而速 可以久而久 可以处而处 可以仕而仕 孔子也。’”由孟子的评论可知 孔子的“无可无不可”就是“可以仕则仕 可以止则止 可以久则久 可以速则速”或“可以速而速 可以久而久 可以处而处 可以仕而仕”。不难看出 孔子与其他诸人的区别在于 其他诸人固守一节 而孔子则“无可无不可”。所以孟子说：“伯夷 圣之清者也 伊尹 圣之任者也 柳下惠 圣之和者也 孔子 圣之时者也。孔子之谓集大成。”（《万章下》）“圣之时者”即“随时而处中”。

孔子的‘无可无不可’或‘时中’观念 还可以从《论语》中的下面几则材料中体现出来：

子谓南容：“邦有道 不废 邦无道 免于刑戮。”以其兄之子妻之。（《公冶长》）

子曰：“宁武子 邦有道 则知 邦无道 则愚。其知可及也 其愚不可及也。”（《公冶长》）

子曰：“……君子哉蘧伯玉 邦有道 则仕 邦无道 则可卷而怀之。”（《卫灵公》）

孔子在这三则材料中谈到的三位人物 其具体境况虽或不同 但却有一个共同点，

就是他们都能“识时务”南容的识时务在于 政治清明、国家太平时总有官做 政治昏暗、国家混乱时也不致被刑罚。孔子看中了他这一点，把自己的侄女嫁给了他。宁武子的识时务在于 政治清明、国家太平时便显示聪明 政治昏暗、国家混乱时便装傻。孔子很佩服他“装傻”的本领，慨叹其中有一般人学不到的智慧。蘧伯玉的识时务在于 政治清明、国家太平时就出来做官 政治昏暗、国家混乱时就把自己的本领收藏起来。孔子因此誉之为“君子”。三位人物的“识时务”虽然主要表现在政治方面 但从某种意义上说 也可以算是“随时而处中”吧。由此不难看出 在孔子那里 因应时变 或见或隐 或贫或富 其准则在“时”所以孔子强调“君子而时中”。

孔子的“时中”观念，对孟子影响很大，这从前引孟子对孔子的评价中可以看出。《易传》也十分强调“时中”，《彖传》解释筮法的一条重要原则即为“时中”^①。如说：

位乎天位 以正中也（《需·彖传》）

利见大人 尚中正也（《颂·彖传》）

应乎天而时行 是以元亨（《大有·彖传》）

刚当位而应 与时行也（《遁·彖传》）

这些材料 都表现出了鲜明的重“时”尚“中”的观念。这无疑是借助于《易经》的筮法结构 接着孔孟讲的。

10.4.2 迁善说

儒家尚中也好 趋时也好 都围绕着一个目标 就是“进德修业”“崇德广业”，提高人的生命层次。《论语》中载孔子论学《易》之目的说：“五十以学《易》 可以无大过矣。”“无大过”也正是《易传》解经所追求的目标 所谓“君子以见善则迁 有过则改”（《益·彖传》）。

《易传》论君子的行为说：“君子以成德为行 日可见之行也。”意思是说 君子把成就道德作为行为的目标，这种行为天天都要体现出来。如何做到？就是要“学

以聚之 问以辩之 宽以居之 仁以行之 ”即要用学习积累知识 用询问讨论是非，用宽容来处世 用仁德去行事。为此，《易传》还特别以仁义礼智解释元亨利贞 认为君子能行仁义礼智四德，就能达到元亨利贞：

元者 善之长也 亨者 嘉之会也 利者 义之和也 贞者 事之干也。君子体仁足以长人；嘉会足以合礼；利物足以和义；贞固足以干事。君子行此四德者 故曰 乾 元、亨、利、贞（《乾·文言传》）

李鼎祚云：“贞为事干 以配于智。”^① 这是借元亨利贞 诠释儒家的仁义礼智。《易传》一书 十分重视透过《易经》的筮法结构 讨论仁义礼智四德。如‘仁’德：

《复》六二 休复 吉。《象》曰 休复之吉 以下仁也。

安土敦乎仁 故能爱（《系辞上传》）

显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！富有之谓大业 日新之谓盛德（《系辞上传》）

“以下仁”，《集解》引王弼曰：“得位居中 比初之上而附顺之，‘下仁’之谓也 既处中位 亲仁善邻 复之休也。”^② 仁为亲近义。“敦乎仁”即仁德敦厚 仁德敦厚则能“泛爱众”仁为亲爱义。“显诸仁”《正义》：“言道之为体 显见仁功 衣被万物 是‘显诸仁’也。”仁为生养义。可见，《易传》之所谓仁 有亲爱义 又有生养义 前者为儒家思想所固有 后者为《易传》之引申。由于这种引申，《易传》便把贯通天地人的一阴一阳之道 理解成为具有‘生生’品格的宇宙总法则（详本书第12章）

又如‘礼’德：

君子以非礼弗履（《大壮·象传》）

德言盛 礼言恭 谦也者 致恭以存其位者也（《系辞上传》）

履 以和行 谦 以制礼（《系辞下传》）

潘雨廷点校：《周易集解纂疏》第34页。

同上注第265页。

女正位乎内 男正位乎外 男女正 天地之大义也。家人有严君焉 父母之谓也。父父 子子 兄兄 弟弟 夫夫 妇妇 而家道正 正家而天下定矣。(《家人·彖传》)

归妹 天地之大义也。天地不交 而万物不兴。归妹 人之终始也。(《归妹·彖传》)

有天地 然后有万物 有万物 然后有男女 有男女 然后有夫妇 有夫妇 然后有父子 有父子 然后有君臣 有君臣 然后有上下 有上下 然后礼仪有所错(《序卦传》)

《易传》十分重视礼 这与它有卦爻位的凭借不无关系。《易传》讲爻位 除了筮法的原因外，也与儒家强调的尊卑等级观念有密切的联系。^① 如《家人·彖传》就是对家庭关系中 夫妇、父子关系的伦理学说明 其所谓‘父父 子子 兄兄 弟弟 夫夫 妇妇’与孔子的‘君君、臣臣、父父、子子’(《论语·颜渊》)的正名论如出一辙。而孔子主张‘四勿’即‘非礼勿视 非礼勿听 非礼勿言 非礼勿动’(同上)也被《易传》归结为‘君子以非礼弗履’(《大壮·彖传》)而其以‘履’释礼 也表现了儒家重行主义的本质特征。此外《易传》还讨论了礼的起源：‘有天地 然后有万物 有万物 然后有男女 有男女 然后有夫妇 有夫妇 然后有父子 有父子 然后有君臣 有君臣 然后有上下 有上下 然后礼仪有所错。’(《序卦传》)并十分重视男女婚姻：‘归妹，天地之大义也。天地不交 而万物不兴。归妹 人之终始也。’(《归妹·彖传》)这种视礼仪之始 造端乎夫妇的观念 无疑也是儒家的本色。

又如‘义’德：

直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立，而德不孤。
(《坤·文言传》)

利者义之和，……利物足以合义。(《乾·文言传》)

禁民为非曰义。(《系辞下传》)

井 以辨义。(《系辞下传》)

昔者 圣人之作易也 幽赞于神明而生蓍 观变于阴阳而立卦 发挥于刚柔

而生爻 和顺于道德而理于义 穷理尽性 以至于命(《说卦传》)

内 指人心 义 指人的行为。《易传》认为 使心思正直 使行为端方 德行就不会孤立。“井以辨义”，《系辞传》韩康伯注：“施而无私 义之方也。”陆九渊曰：“君子之义 在于济物 于井之养人 可以明君子之义。”^①“施而无私”，在于济物 也都是就人的行为而言。以“义”规范人的行为 与儒家思想一致。《易传》论“义”有一个特点 就是重视与“利”的联系 所谓“利者义之和”，利物足以合义”朱熹《周易本义》中说：“利者 生物之遂 物各得宜 不相妨害 故于时为秋 于人则为义 而各得其分之和。”明人朱来知德于《周易集注》中说：“上下彼此各得其当然之分 不相乖戾 此利也 乃义之和也。”今人金景芳先生说：“利是收缩、成熟 当秋天时 万物收缩、成熟，应该肃杀了。肃杀是合于义的。‘义之和’是说虽然有肃杀景象 万物却是和谐不乱 各有各的归宿。引申于人事 利是社会稳定之时 人们各安其分 各守其职 各尽其责。”^② 以上诸家的注解，稍有不同，但有一点基本一致，就是认为“义”为“宜”，^③ 据此，“利”即物各得宜 和谐不乱 不相乖戾 在这个意义上 利与义是相合而非相对的。这种认识有其深刻性。

又如“知”德：

神以知来 知以藏往(《系辞上传》)

知崇礼卑 崇效天 卑法地 天地设位 而易行乎其中矣(《系辞上传》)

“知以藏往”知通智 即人的智慧之中包含着对以往规律的认识。“知崇”即智慧以崇高为贵。由于对智慧的崇尚，《易传》特别强调知 力求让人们透过知来提高自己的智慧：

知至至之，可与几也。知终终之，可与存义也。(《乾·文言传》)

知进退存亡 而不失其正者 其惟圣人乎？(《乾·文言传》)

见险而能止 知矣哉！(《蹇·彖传》)

引自黄寿祺、张善文：《周易译注》 第 596 页。

金景芳、吕绍纲：《周易全解》 第 18 页。

③ 详细解释见本节以后诸部分。

知变化之道者 其知神之所为乎(《系辞上传》)

穷神知化 德之盛也(《系辞下传》)

知者观其彖辞 则思过半矣(《系辞下传》)

这些材料 都表明了《易传》对知和智的重视。“智”作为一种德行 在孔子那里已经受到关注了。如曰：“仁者不忧 知者不惑 勇者不惧。”(《论语·宪问》)“知者不失人 亦不失言。”(《论语·卫灵公》)《中庸》谓：“智、仁、勇三者 天下之达德也。”孟子则视“知”为心之四端 所谓“是非之心 智之端也。”(《孟子·公孙丑上》)《易传》之重视知或智，即受到了孔孟儒家思想的影响。

总之，《易传》秉承孔子学《易》“无大过”的宗旨 重视阐发迁善改过的道理 重视传承和发扬儒家的伦理道德思想。以上所谈四德，不过是举例，以求窥一斑而知全豹罢了。实则《易传》对于忠、诚、信等儒家伦理德目也都有发挥，特别是关于“信”材料相当丰富，^① 这里就不一一论说了。

10.4.3 性命说

迁善改过，提高人的道德修养，究竟是如何可能的呢？为此，先秦儒家特别讨论了“性命”问题。《易传》对此也给予了足够的关注。大致说来，《易传》的性命观包括三个层面：一是“继善成性”说和“成性存存”说；二是“乐天知命”说；三是“穷理尽性以至于命”说。

10.4.3.1 “继善成性”与“成性存存”

《易传》讨论性命问题 有一个显著的特点 就是注意结合天道：

乾道变化 各正性命 保合大和 乃利贞(《乾·彖传》)

“乾道”犹天道。^② 这是说 性命的成就 与天道的变化有关。《易传》论“性”，下面一段材料最为经典：

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之

参见杨庆中：《周易诚信观析义》载《遁亨集——吕绍纲教授古稀纪念文集》吉林大学出版社 2003 年版。

^② 黄寿祺、张善文：《周易译注》第 6 页。

谓之知 百姓日用不知。故君子之道鲜矣(!《系辞上传》)

对于这段话 学者认识不一 有一种观点 认为善与性指人的善性“继之则为善 不继则不善,所以人必须自觉地去承继接续这种客观外在的自然律,使之变为自己的主观内在的善”^①。讲性善 是孟子的话题 孟子讲性善 是为了解决孔子遗留的问题。孔子哲学的思路是“下学而上达”即通过“为仁由己”上知“天命”换句话说,是通过“克己”上契“天生德于予”的“德”。但人有没有“为仁”、“克己”、“知天命”的可能性 孔子没有说明 所以 孔子之后 儒家内部兴起了一股讨论人性的思潮,正是要解决孔子没有说明,但又非说不可的这些问题。

孔门后学,以讨论人性而著名的人物有世硕, 子贱、漆雕开等。他们的材料部分地保留在《孟子》一书中。《告子上》篇引公都子的话说“或曰:‘性可以为善,可以为不善 是故文武兴 则民好善 幽厉兴 则民好暴。’或曰:‘有性善 有性不善;是故以尧为君而有象 以瞽叟为父而有舜 以纣为兄之子且以为君 而有微子启、王子比干。’……”公都子话中的“或曰”指的是谁,《孟子》书中没有说明 东汉人王充所著《论衡·本性篇》中的一段记载弥补了这一不足。其曰“周人世硕 以为人性有善有恶,举人之善性,养而致之则善长,恶性养而致之则恶长。如此则情性各有阴阳,善恶在所养焉。故世子修养书一篇。宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒 与世子相出入 皆言性有善有恶。”按照王充的说法 公都子话中的第一个“或曰”可能是指世硕 第二个“或曰”可能是指宓子贱、漆雕开等人。据《汉书·艺文志》记载 世硕,“世子二十一篇 名硕 陈人也 七十子之弟子。”宓子贱:“宓子十六篇 名不齐 字子贱 孔子弟子”。漆雕开:“漆雕子十三篇 孔子弟子漆雕启后”。公孙尼子:“公孙尼子二十八篇 七十子之弟子”。^②《论衡》与《汉书》的记载 可信程度有多大 尚无法确知。但上世纪九十年代出土的郭店竹简 有《性自命出》一篇 至少证明在分化了的儒家诸派中,曾经展开过对人性的讨论。孟子道性善,正是以上述材料为文化资源的。返回头来再看《易传》的“继善成性”说 似乎与上述诸家之说均存在很大的差异 所以 前述关于“继善成性”说的解释 还欠准确。

有学者指出“继”指《乾》发挥此道 开创万物;“成”指《坤》顺承此道 孕育万

余敦康:《中国哲学论集》 辽宁大学出版社 1998年版 第452页。

② 《汉书》第1724-1725页。

物。这两句是把前句义旨化为两个角度阐述，即揭明阴阳在“道”这一范畴中的独立作用^①。这个解释与前后文颇能贯通，也符合《易传》乾坤说阴阳说的基本精神。但相较而言，笔者认为朱伯崑先生的解释更值得注意。朱先生说：“一阴一阳”是说“又阴又阳，即有阴有阳，阴可变为阳，阳可变为阴，这就是‘道’”。凡是继承阴阳法则的，便是完善的，此即“继之者善也”。凡是具备一阴一阳的，就完成其本性，此即“成之者性也”。此是说任何事物，包括卦爻象的变化，都是又阴又阳，这就是事物的完善的本性。可是一般人总是看不到阴阳两方面，或者见仁而不见智，或者见智而不见仁，以自己所见的一面为道。而百姓只是在日常生活中运用此道，并不懂得其道理。这样，君子之道也就少了。^②照朱先生的说法，这段话中的“善”为完善，并无善恶之意；“性”也并不特指人性而言。此种解释平实可信，应该是最符合《易传》本意的。《易传》从道的“贯彻”、“化育”的角度论“性”，确有其独特之处。这可能与《易传》重视“推天道以明人事”有关。

当然，《易传》论“性”并非不涉及人性，如说“夫易，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位，而易行乎其中矣。成性存存，道义之门。”（《系辞上传》）朱熹《周易本义》：“成性，本成之性也；存存，谓存而又存，不已之意也。‘存而又存’，意即‘不断涵养蕴存’。《易传》认为，只要透过《周易》的学习，成就美善的德性，反复涵养蕴存，就是找到了通向‘道’和‘义’的门户。”^③这一点，似乎又与孟子的存心养性说颇为相似。但孟子谈人性，强调先天内在：“君子所性，仁、义、礼、智根于心，其生色也睟然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”（《孟子·尽心上》）；“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”（《孟子·告子上》）。所以，孟子所谓存养，侧重于由内向外的发显与扩充；《易传》所谓“存存”，侧重于由外向内的承继与成就。

总之，单就“继善成性”说而言，尚无法清楚地梳理出其与先秦儒家人性论的承接关系，而若就“成性存存”说来论，似乎又与孟子的学说有关。这一点，也许在了解了《易传》“知命”说之后才能看清楚。

10.4.3.2 “乐天知命”

与“性”字相比，“命”字在《易传》中的出现频率要高一些。综理其义，约有五

黄寿祺、张善文：《周易译注》，第539页。

朱伯崑：《易学哲学史》，第一卷，第79页。

黄寿祺、张善文：《周易译注》，第542页。

项：一曰命令 如‘咸临 吉无不利 未顺命也。’（《临九二·象传》）‘未顺命’即没有顺从命令。如‘重巽以申命 刚巽乎中正而志行’（《巽·彖传》）；‘申命’即申饬命令。二曰使命 如‘有陨自天 志不舍命也’（《姤九五·象传》）；‘志不舍命’即不忘记自己的使命。如‘木上有火 鼎 君子以正位凝命’（《鼎·象传》）；‘正位凝命’即端正态度，严守使命。三曰革命 如‘改命之吉 信志也’（《革九四·象传》）；‘改命’即革除旧命。四曰生命 如‘泽无水 困 君子以致命遂志’（《困·象传》）；‘致命遂志’即不惜生命实现志向。五曰天命 如‘火在天上 大有 君子以遏恶扬善 顺天休命’（《大有·象传》）；‘动而健 刚中而应 大亨以正 天之命也。其匪正有眚 不利有攸往。无妄之往 何之矣 天祐不佑 行矣哉？’（《无妄·彖传》）‘用大牲吉 利有攸往 顺天命也’（《萃·彖传》）；‘旁行而不流 乐天知命 故不忧’（《系辞上传》），^①其他几项不拟讨论，下面只讨论‘天命’和‘知命’。

“乐天知命”；‘乐天’颇有道家的味道，而‘知命’则是地地道道的儒家命题。最早提出知命说的当推孔子。

子曰：“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”（《论语·季氏》）

子曰：“不知命，无以为君子。”（《论语·尧曰》）

子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾距。”（《论语·为政》）

对于孔子的知命说，历代学者的解释颇有分歧。笔者认为，孔子的‘天命’说，有命运义，有使命义，有天赋德性义（“天生德于予”），而就‘知天命’说，主要是指认识自己的使命和能力。《子路》篇有一则记载，很能说明问题。其曰：

樊迟请学稼。子曰：“吾不如老农。”请学为圃。子曰：“吾不如老圃。”樊迟出，子曰：“小人哉，樊须也！上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼？”

本段对‘命’字字义的解释，参考了黄寿祺、张善文《周易译注》和李申等《周易经传译注》。

在这段对话中，孔子明确地告诉樊迟，在种地和园艺方面，他不如老农和老圃。孔子丝毫也没有因此而认为自己缺少什么，反而斥责想在这方面获得知识的樊迟为小人。因为在孔子看来，“天生德于予”不是叫他学种地、学园艺的。他的任务是在社会上提倡礼教，宣传仁学。所以，当有人问孔子为什么不从政时，孔子理直气壮地说：“书云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为政？”《论语·为政》。他课徒授业，正是要达到这个目的。他说：“诵《诗》三百，授之以政，不达，使之四方，不能专对，虽多，亦奚以为？”《论语·子路》。樊迟向孔子问种地、园艺的事，显然是不知道孔子的这层天命自觉。

《易传》的知命说当来自于孔子，但相对而言，《易传》更强调“顺天休命”，即顺从上天美好的命令。这仍然与其强调“推天道以明人事”有关。正因为如此，《易传》所讲的“天命”颇有规律之义。如说：“动而健，刚中而应，大亨以正，天之命也。其匪正有眚，不利有攸往。无妄之往，何之矣？天命不佑，行矣哉？”《无妄·彖传》。“刚中而应”即阳刚居中而有响应。“大亨以正”即非常亨通而万物得正。“其匪正有眚”即背离正道必有灾殃。在《易传》看来，万物亨通得正，此乃天命，人也应当行正道，以求天之佑助。又如“与天地相似，故不违；知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧。”《系辞上传》。“旁行而不流”，明人来知德曰：“旁行者，行权也；不流者，不失乎常经也。”《易经集注》卷十三。只有这样，才能“与天地相似，故不违；知周乎万物而道济天下，故不过”。因此，这里的顺天命，颇有“就有道而正焉”的意思。这一点，若与“穷理尽性以至于命”的思想联系起来看，就更明显了。

10.4.3.3 “穷理尽性以至于命”

目前所见最早涉及性命关系的材料，当为郭店竹简《性自命出》中的“性自命出，命自天降”一语。此外，传世文献中《孟子》与《中庸》也讨论了这一问题。如说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”《孟子·尽心上》；“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”《中庸》。^①《易传》对此也颇为关注。其曰：

^① 《四书章句集注》第32页。

昔者圣人之作易也，幽赞神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命（《说卦传》）

昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义（《说卦传》）

据朱伯崑先生的研究，“性命之理”指“一阴一阳之道”。“穷理”即为探讨阴阳变易的法则；“尽性”即为发挥人的仁义之性；“至于命”谓达到安身立命的境地，即对生死寿夭、吉凶祸福等遭遇，皆能安然处之。^①这样看来，《易传》联系“性”与“命”的纽带乃是“道”。这个“道”继之则善，成之为性，在天为阴阳，在地为柔刚，在人为仁义。人合理地发挥自己的仁义之性，也就是在“继之”的前提下，“成就”自己的人性，也就是“和顺”阴阳变异法则，也就达到了“与天地相似故不违，知周乎万物而道济天下，故不过，旁行而不流，乐天知命，故不忧，安土敦乎仁，故能爱”。这就是“顺天休命”，也就是“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”。

不难看出，《易传》所谓“穷理”、“尽性”、“至于命”与其对宇宙普遍法则的认识有着极为密切的关系。这与孟子、《中庸》的性命观是有区别的。此种区别，仍与《易传》借道家的思想方式彰显儒家的价值观有关。

除上述几家外，《易传》还受到了墨家的影响^②、法家的影响，不再一一指陈。总之，《易传》作为先秦思想的集大成之作，其借助筮法说思想，受到了史官文化的深刻影响；其借助天道说人事，受到了道家学说的深刻影响；而在价值取向方面，则受到了儒家学说的深刻影响。上世纪八十年代后期以来，学术界关于《易传》的学派定位，存在激烈的争论，有的学者一反传统，认为它是道家的作品，有的学者坚持传统，认为它是儒家的经典。其实，就思想文化资源而论，很难说清楚《易传》究竟应该属于哪一家。但作为一部文本，它的最大的特色是借道家的思维方式，演绎儒家的价值理想。正因为如此，在中国思想史上，各家各派都曾把它作为重要的经典，来建立自己的学说体系。《四库全书提要》所谓“易道广大”者，此之谓欤？

朱伯崑：《朱伯崑论著》第647页。

② 王博：《易传通说》第84页，

朱伯崑：《易学哲学史》第一卷第52页。

第 11 章

《易传》解经的合理性

上一章的讨论 我们明白了《易传》的解经 有机地融合了先秦各家的思想文化资源。这样一来 就存在一个问题 即《易传》对《易经》的解释 是否反映了《易经》的本意？《易传》的解经 究竟可信不可信 传统易学虽然承认《周易》经传的成书“世历三古”但因“人更三圣”圣圣相传 所以向来把《易传》看作是《易经》的标准解释 看作是认识《易经》的惟一路径。汉代经学家干脆将原本单行 不与经文相杂的《彖传》和《象传》分附于卦爻辞之下 乃至乎“这种经传合编本《周易》……汉以后两千多年来 学人演习既久 遂成通行文本”^①。进入 20 世纪后，随着历史主义和实证主义研究方法得到普遍地信仰和运用，有一部分学者开始用新的观念，从新的角度重新探索《周易》经、传的关系问题 提出了“经传分观”的经学研究的新思路。而同时 也有一部分学者 在接受新方法、新观念的同时 仍然认同并坚持“以传解经”的研究模式。因此 在上世纪关于《周易》经、传的研究中 存在着“经传分观”和“以传解经”的两种绝然不同的观点。

11.1 经传分观

“经传分观”说有一个核心的观念 就是认为《周易》经传是分别隶属于两个时代的、性质不同的著作 二者固然有一定的联系 但经是经 传是传 不可把《易传》

黄寿祺、张善文：《周易译著·读易要例》第 41 页。

的理解视为《易经》的本意 也不可根据《易传》的解释来理解《易经》。“经传分观”说产生于上世纪初，在上世纪的易学研究中影响颇大。

11.1.1 “经传分观”说的理由

“经传分观”说的提出 基于两个重要的理由，一是认为《周易》经、传形成于不同的时代 分别反映了不同的历史观念；一是认为《周易》经、传属于性质不同的两种著作。就第一点理由而论，可以以古史辨派的著名代表顾颉刚先生的观点为例。顾先生在上世纪二十年代末期撰写的《周易卦爻辞中的故事》一文中，站在史学家的立场 对《周易》卦爻辞中的故事进行了较为详细的分疏。在这种分疏中 顾先生发现 如果离开《易传》单看《易经》 几乎见不到传统经学家所谓的“三圣”和“三古”的痕迹。于是他使用自己所擅长的“把每一件史实的传说，依先后出现的次序，排列起来”的手法 对比了《易经》、《易传》以及年代比较确定的《易林》的材料 发现《易经》与《易传》原来是属于两种 绝对相反的 历史观念的产物。顾先生指出，《易林》虽然是汉人所作的一种与《易经》具有同样作用的占卜之书，但由于它的著作时代在道统的故事和三皇五帝的故事建设完成之后，所以虽不免汉代神仙家的气味，而在历史观念方面却与《易传》颇为一致。如《易传》中提到的伏羲、黄帝、尧、舜、禹、汤、文王、武王等等的故事 在《易林》中均有涉及。这说明《易林》和《易传》是在同一历史观念的指导下完成的。相反 如果拿《易经》和《易传》、《易林》相比 就会发现一个很大的不同。如《易经》卦爻辞中只说及王亥、高宗、帝乙的故事 这与《尚书》所记武王与周公等人谈话中所及的人物比较接近，即仅记得近代的几个王，不及较古的唐虞之类。“但一到《易传》 就必得说出‘黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治 盖取诸《乾》《坤》’来了”真是“时代愈后 传说的古史愈长”。于是顾先生作出推论说：“《易经》的著作时代在西周 那时没有儒家 没有他们的道统的故事 所以他的作者只把商代和商周之际的故事叙述在各卦爻辞中。而《易传》著作时，“上古史系统已伸展得很长了 儒家的一套道统的故事已建设得很完全了，《周易》一部新书加入这个‘儒经’的组合里 于是他们便把自己学派里的一幅衣冠罩上去了。”^①可见，《易经》与《易传》的历史观念是处于 绝对相反的地位”的。^② 因此 应该把“时代意识不同 古史观念不同的两部书——《周易》和《易传》分开”。^③

顾颉刚：《周易卦爻辞中的故事》 引自《古史辨》第三册第 25页。

② 同上注第 26 页。

③ 同上注第 44 页。

在这里 虽然顾先生对于《易经》与《易传》的关系没有再作更多的说明 但毫无疑问 他是否定《易传》对《易经》的解释的可靠性的 是反对通过《易传》来理解《易经》的。

关于第二个重要的理由 即从《易经》和《易传》的性质方面论证 经传分观 的合理性, 讨论者颇多。特别是在上世纪六十年代的那场易学讨论中, 许多学者都是从这个角度来分析《周易》经传的关系问题的。他们认为,《易经》是占筮书,《易传》是哲学书,二者性质不同 所以不能 以传解经”。《易》为筮书之说,《汉书》已有明言 如曰:“及秦燔书 而《易》为筮卜之事 传者不绝。”(《汉书·艺文志》)^② 宋代理学家朱熹便十分赞成这种说法。如曰:“如《易》 某便说道圣人只是为卜筮而作 不解有许多说话。但是此说难向人道,人不肯信。向来诸公力来与某辩,某煞费气力与他分析。而今思之 只好不说。只做放在那里 信也得 不信也得 无需多力气分疏。”(《朱子语类》卷六十六)^③ 但由于有关上古时期的筮占方面的实证材料比较缺乏 人们对于《周易》时代的占卜的面目不甚了解 因而 在筮占的意义上解释《周易》卦爻辞时往往遇到一定的困难。19世纪末 20世纪初,殷商甲骨卜辞的出土和研究,为人们提供了丰富的商周时期的占卜材料,不少学者从甲骨卜辞的研究中得到启发 开始从卜、筮比较的角度研究《周易》的卦爻辞。通过这样的比较 学者们发现,《周易》的卦爻辞虽然与卜辞的撰作体例不甚相同 但却也有“渊源可寻”^④ 如“贞”字 由于《彖传》训“贞”为“正”所以 尽管许慎于《说文解字》中说“贞,卜问也”但几千年来 经学家们还是死守《彖传》的说法 不敢有半点怀疑。直到大批的殷墟甲骨卜辞出土,“贞”字的本意才大白于天下。在甲骨卜辞中“贞”字出现率极高 均作“卜问”之意 这一点对上世纪初的许多学者 包括易学家 影响极大。既然“贞”字的本意为“卜问”而《易经》中“贞”字的出现频率及用例与卜辞又有不少相通之处 则《易经》就不像传统经学家所想像的那样 包含着什么高深的道理 而不过是整编了的卜辞或筮辞的总汇罢了。即“由卜筮而成,为卜筮而作”^⑤。当然,这也并不是说《易经》卦爻辞中一点思想内涵都没有 但其 写作的目的在于适应占筮

参见杨庆中:《二十世纪中国易学史》第四章。

② 《汉书》第1074页。

王星贤点校:《朱子语类》第1623页。

④ 余永梁:《易卦爻辞的时代及其作者》引自《古史辨》第三册第151页。

李镜池:《周易探源》第70页。

的要求 预测人事的吉凶”。^① 所以它的性质是卜筮之书。

与《易经》相反，《易传》虽然是解释《易经》的著作，但作者们从卦画和卦爻辞分析综合、引申发挥 研究宇宙问题和人生问题 认为‘夫《易》 圣人之所以极深而研几也’。《易》道广大而神知 如果能‘引而申之 触类而长之 天下之能事毕矣’。很清楚，《易传》是哲学书。^② 因此 对于《易传》“要严格地把它跟《经》划分 不要以为《传》所说的就是《经》所本有。^③ 用高亨先生的话说“，《易传》七种仅仅是《周易》古经最古的、有系统的、值得参考的、有正确成分的解释，决不是什么‘不刊之论’”^④，《易传》解经与《易经》原意往往相去很远 所以研究这两部书 应当以经观经 以传观传。解经则从筮书的角度 考定经文的原意 不拘牵于传的说释 不迷惑于传为经所涂的粉墨脸谱，这样才能窥见经的真相。解传则从哲学书的角度，寻求传文的本旨 探索传对经的理解……’^⑤

除以上两点理由外 也有学者从哲学发展的阶段性上区别《易经》与《易传》的不同。如在上世纪六十年代关于易学研究方法的大讨论中，方蠡先生指出，《易传》和《易经》在思想上固然有一定的联系 但从思想成熟的历史进程看，《易经》无疑是处在较幼稚的阶段，处在哲学思维萌芽的时代，它主要记载了当时人们的生产斗争和生活实践的经验，其中包含着朴素的哲学思想，同时也初步概括出了像“无平不陂 无往不复”这样的天才的哲学命题。但是，《易经》中并没有提出什么宇宙生成论 更没有从八卦中附会出什么象数的道理来 这些都是以后解释《易经》的人 如《易传》作者之流的创作。用八卦代表天、地、火、水、风、雷、山、泽八种自然事物的观念是很早就有的 但是《易经》的作者未尝就有这种观念 至少在卦爻辞中是没有这种观念的理论表现的。只是后来人们才用八卦去比附世界上的各种事物。至于六十四卦的排列以及在《序卦传》中所表现的辩证观念 更是与卦爻辞的作者无关。而是《易传》的作者借解释《易经》的形式 大大发挥了自己的自然哲学和政治哲学。因此“，我们在研究《周易》的哲学思想时 把《经》和《传》严格地区别开来是十分必要的 只有把它们分别放在自己的时代中 分别剖析它们的哲学体系 才能认清《易

高亨：《周易杂论》第 17 页。

李镜池：《关于周易的性质和它的哲学思想》 引自《周易探源》第 154 页。

同上注第 159 页。


高亨：《周易古经今注》“旧序”第 8 页。

高亨：《周易大传今注》“自序”第 2 页。

经》和《易传》哲学的本来面目。^①

以上几种观点 或者从历史观念的形成过程 或者从《周易》经、传的性质 或者从哲学思想的发展历史 研究了《周易》经、传的关系。虽然他们立论的角度有所不同 却都认为《周易》经、传作为两个时期产生的、性质不同的著作 即使有一定的内在联系，但差别则是本质性的。因此他们都反对传统经学中“以传解经”的易学观念和研究方法 提倡“经传分观”。

11.1.2 “经传分观”说的注经特点

“经传分观”说在易学研究中的突出表现，一是注解经文不守《易传》或传统易学家的旧训；一是否定《易经》的卦爻及六十四卦之间存在者内在的逻辑关系。就第一点说 我们可以以“贞”、“孚”二字为例。如前所述，“贞”字在《彖传》中被训为“正”。如《师·彖传》释卦辞“贞”字曰：“师，众也。贞，正也。能以众正，可以王矣。”《临·彖传》释卦辞“元亨利贞”曰：“大亨以正，天之道也。”《无妄·彖传》释卦辞“元亨利贞”曰：“大亨以正，天之命也。”《大畜·彖传》释卦辞“利贞”曰：“大正也。”《颐·彖传》释卦辞“贞吉”曰：“养正则吉也。”《离·彖传》释卦辞“利贞”曰：“重明以丽乎正，乃化成天下。”等等 均是训“贞”为“正”。历史上的经学家亦多本此而训“贞”为“正”如《周易正义》、《周易集解》均持此说。而上世纪的“经传分观”论者则受甲骨卜辞的启示 并据许慎《说文解字》多训“贞”为卜问。如李境池先生说：“贞”的本义 可以断定是“问”的意思。甲骨卜辞中的是贞之于龟。《周易》卦爻辞中的贞，是贞之于蓍。^②又如高亨先生注释《乾》“元亨利贞”说：“利贞，尤言利占也。”^③高先生还在《周易古经通说》中对“贞”字在《易经》中的用例及含义进行了详细地分疏，据高先生的研究，《易经》中有“贞吉”、“贞凶”、“贞吝”、“贞厉”、“贞某事”、“可贞”、“利贞”等七种用例，综计《周易》卦辞、爻辞中 有元、亨、利、贞四字者凡一百八十八条。元皆大义，亨皆享祀之享，利皆利益之利，贞皆贞卜之贞，殆无疑义。而《文言》、《左传》妄以四德释之，千载学者为其所蔽，至《周易》古经之初旨晦翳不明，甚可慨也。^④高先生此说 影响甚大，20世纪的不少《易经》注本 均据高说释“贞”为卜问。

方鑫：《研究周易不能援传于经》载《光明日报》1962年6月13日。

^② 李境池：《周易探源》第30页。

高亨：《周易大传今注》第161页。

同上注第124—125页。

“孚”字传统注释一概释为诚信 这种解释亦源于《易传》。如《象传》释《大有》六五“厥孚交如”云：“‘厥孚交如’ 信以发志也。”《彖传》释《坎》“习坎 有孚 维心亨”云：“‘习坎’ 重险也。水流而不盈 行险而不失其信 维心亨 乃以刚中也。”都是以“信”训“孚”。但高亨先生在《周易古经今注》中或训“孚”为“俘”或训“孚”为“浮”而不遵《易传》及传统注家的成说。如其注《需》、《讼》卦辞，《比》初六爻辞之“有孚”说：“孚即俘字……军队虏获敌方之人员财物谓之孚。”^①又如其注《小畜》六四“有孚 血去 惕出 无咎”说：“孚读为浮 罚也。……有孚血去 即受挞笞之罚也。”注《泰》九三“勿恤其孚”说：“孚读为浮 罚也 谓饮酒之罚也。”注《大有》六五“厥孚”说：“孚读为浮 罚也。”^②类似的例子还十分之多 仅就以上几例 已可见“经传分观”论者注经特征的一斑了。

除了注经不守《易传》外，“经传分观”论者一般也都不大承认《易经》卦爻象与卦爻辞之间存在着内在的逻辑关系。关于这一点，朱伯崑先生在所著《易学哲学史》中曾有介绍 朱先生说：“传统的看法是 二者存在着必然的联系。……近人有一种看法 认为《周易》起源于占筮之法 卦爻辞原本是筮辞 筮辞与卦象之间无逻辑的联系。因为某卦象，系之于某种筮辞，是出于所占之事。所占之事是多方面的，筮得同一卦象，是揲蓍的结果。如果认为所占之事同其筮得的卦象存在着必然的联系 正是受了筮法的欺骗。就《周易》的结构说 某些卦爻辞的编排同其爻象可能有某种联系，如乾卦，但这种联系是出于编者的安排，在《周易》全书中是少见的。”^③朱先生这里所说的“近人的看法”主要是指“经传分观”论的观点。

在 20 世纪的易学研究中，“经传分观”说一直影响很大。不过 人们的认识也在不断地发生着变化 如 90 年代中期出版的由唐明邦先生主编的《周易评注》 虽仍然坚持了“经传分观”的研究方法 如说：“《易传》尽管是阐发《易经》的哲学论著，却同《易经》思想有很大历史差异 其中许多思想并非《易经》所固有 无非是借《易经》思想框架 发挥作者自己的世界观和思维方法。”^④但在对《易经》卦爻辞的解释和对卦爻之间的关系的理解上 又有选择地遵循了《易传》的思路。如其或释“贞”为“收藏”(《乾》)或释“贞”为“占问”(《坤》)或释“贞”为“正”(《师》)，等等。这说

① 高亨：《周易古经今注》第 175—176、178、184 页。

② 同上注第 186、193、204 页。

③ 朱伯崑：《易学哲学史》第一卷 第 11 页。

④ 唐明邦主编：《周易评注·绪论》 中华书局 1995 年版 第 5 页。

明人们在遵循‘经传分观’的治《易》原则的同时 也在力图超越它的局限。

11.2 以传解经

“以传解经”说就是把《易传》对《易经》的解释视为标准的解释 视为理解《易经》的惟一正确的途径 它是汉代以后的经学家们普遍遵循的一个治《易》原则。上世纪的易学研究中，仍有一些学者如金景芳、黄寿祺等坚持这一原则。传统易学中的‘以传解经’说 有一个历史观上的基本前提 就是认为《易传》系孔子所做。而孔子是删订六经的圣人，孔子的解经之作自然也就成为经的一部分。所以在历史上，人们对于《易传》解经的权威地位很少怀疑。即使有所怀疑 也要首先证明《易传》（或《易传》中的部分内容 不是孔子的作品 如欧阳修、崔述等），20 世纪坚持‘以传解经’的易学家，当然已不再受制于这种传统的经学观念，他们多力图本着实证的精神 探讨孔子与《易传》的关系。

11.2.1 “以传解经”说的理由

大致说来 二十世纪的‘以传解经’说 约有如下一些理由，一是认为《易传》是理解《易经》的一把钥匙 没有《易传》的话 今天的人们便不可能看懂《易经》。著名易学家金景芳先生就持这种观点。在金先生看来，《易传》各篇 虽然成分复杂 但基本上可以肯定是孔子的作品（参见本书第八章）而‘孔子对《易经》是看得准 看得深的’，孔子的思想与《易经》、《易传》的思想是一致的”。^① 因此 根据《易传》自然就可以找到一条解经的正确的途径。金先生认为，《易传》对《易经》的阐发“既全面又深刻 佳篇络绎 奥义无穷”如其明确指出《易经》蕴藏着鲜明的哲学思想，而非单纯的卜筮之书 如其对组成《易经》的四要素 蓍、卦、爻、辞的详细阐释等 都足以使人们在理解《易经》时“恪遵孔子作《易大传》所开辟的道路”。^②

金先生指出：“我认为历史有继承性，前人遗说可以在后人之书里保存。如，《易经》爻皆称九六 九六的意义 只有《易传》所记筮法能给以完整的、具体的说明，证明筮法就是在后人著述里所保存的前人遗说。”说之可据与否 决定于所说的是不是符合客观真理 而不决定于说的时间早晚。如 王弼《易略例》虽是魏人之作，

金景芳：《周易讲座》第 29 页。

② 金景芳、吕绍纲：《周易全解·序》第 1 页。

不妨定为学《易》入门必读之书；《左传》、《国语》中很多卜筮的言论 其人皆生于春秋时代，然大部分却是庸俗巫史的胡说，对《易》实无所知，尽可置之不论不议之列。’^① 金先生进而认为“，《周易》一书所包含的哲学思想和社会政治学思想 实际上已达到当时所能达到的高峰。中国之有《周易》 毋宁说是中国的骄傲。所以 必须看到一些看不起《周易》或者想尽一切办法来割断《易经》和《易传》的关系及《易传》与孔子的关系的人，不仅仅是无知，里边还有一种民族虚无主义的思想在作祟。’^②

金先生的观点 很有代表性 如已故著名易学家杨柳桥先生亦持此说：“然则，吾辈后学 处兹二千余年后 倘冀有以整饬《周易》 发扬‘古学’ 继承遗产 不亦戛戛然其难哉 殊不知‘古学’之师承虽微 而‘古学’之遗训则完然俱在也。祖述先秦 溯源《十传》，《易》之蕴奥 不难洞览 又何必斤斤于后儒‘离经叛道’之说哉 是以 我国易学 虽以为‘古学’之后无师承，《十传》而外无经义 亦未为不可也。然而，《十传》之文 参伍错综 文约辞宏 引而申之 端在后哲 则汉后诸《易说》 又不无‘古易’之余绪也。故汉后‘易说’之合于《十传》 或不背于《十传》者 亦自有可取 以辅《十传》所隐约未备者焉。否则屏之可也。’^③ 这种看法 归结为一点 就是重视《周易》经传之间的连续性和继承性。

“以传解经”论的第二条重要的理由 也与对《易经》一书的性质的看法有关。如吕绍纲先生指出：“我们研究《周易》 要弄清楚它是一部什么性质的书。这个问题很重要，直接关系我们抱什么样的目的和采取怎样的方法研究它。换句话说，这在《易》学研究中是个原则问题 解决得不好 会使我们走进死胡同 给《周易》的研究带来极坏的后果。”^④ 大致说来，“以传解经”说的看法是认为，《易经》不仅仅是一部筮占之书 更是一部特殊的哲学著作，《易传》从哲学的角度对其进行的解释应该是可信的 经、传‘无法割裂’。如黄寿祺等人认为，《周易》的卦形、卦爻辞创成之后 其最突出的效用无疑是为了占筮；但古代的占筮往往与政治大事密切相关 天子、诸侯的政治、军事措施 有时必须取决于卜官的占筮结果 那么 在占筮过程中，事实上影响人们思想，左右人们行动的关键因素是筮书所表露的哲学内涵。换言之

金景芳：《学易四种》 第 141页。

同上注 第 210页。

杨柳桥：《周易绎传》 第 5页。

吕绍纲：《周易阐微》 第 22页。

之要是抽掉了《周易》内在的哲学意义 则其书必不可能成为古代‘太卜’所执掌的上层统治阶级奉为‘圣典’的重要书籍”而且“倘若《周易》的卦形卦爻辞没有内在的哲学性质 无论哪一位‘圣人’都无法凭空阐发出其中的‘义理’来。”^①而“《易传》哲学思想的一个重要特色 是建立在对《周易》经义的阐释、发挥的基点上。因此 其中有相当一部分思想内容 如关于阴阳矛盾、运动变化的朴素辩证观念 关于以乾坤为本的带有唯物成分的宇宙生成说,乃至关于政治、伦理、道德各方面的观点 常常是六十四卦大义의引申 与‘经’的本旨是无法割裂的。……可以说 没有‘经’的哲学基础 就没有‘传’的思想体系 有了‘传’的推阐发挥,‘经’的哲学就更加显明昭著。”^②金景芳先生也认为,《易经》实质上是哲学著作 其精华所在在于思想 而思想主要寓于 64 卦的结构之中。孔子正是看到了这一点,所以才从哲学的角度阐发《周易》使《易经》的思想发扬光大。

讨论“以传解经”,不能不提一下上世纪六十年代易学讨论中李景春先生的观点。在方蠡先生《研究 周易 不能援传于经》的文章发表之后(见前)李先生曾针锋相对 发表《研究 周易 哲学应当以传解经》的论文。李先生认为 在研究《周易》的哲学时 既要看到经、传之间存在着的区别 又要看到二者之间的联系“如果把严格区别看作两个不同的哲学体现,那就把区别当作割裂,那就不适当了”。李先生的理由是,《周易》经文的竹简曾从战国时魏王墓中挖掘出来 可以证明至迟是两千年前的作品。《周易》的传文 在西汉时期已经定型 也可以证明至迟是两千年左右的作品 因此,《易经》与《易传》是相衔接的,“既是同一部《周易》的两部分 它们又有密切的联系 那么在研究《周易》哲学时 以《传》解《经》完全是应当的。”^③在这场讨论中 刘惠孙先生比较认同李景春的观点 刘先生指出:“虽然《易传》的著作年代后于《易经》 但总是较早期研究《周易》的人所说的话 也是去《易》年代较近的人所说的话。其思想与经文相应 确系互为表里”,《易传》毕竟是《易经》思想的发挥 其根本论点决不会背道而驰”。^④

以上这些观点 或者强调《周易》经、传的内在联系 或者强调二者之间具有彼此相通的哲学本质 总之都是认为《传》之解《经》 虽然有发挥 有创新 但总体上是

黄寿祺、张善文:《周易译著·读易要例》第 17-18 页。

② 同上注第 22 页。

李景春:《研究周易哲学应当以传解经》载《光明日报》1962 年 9 月 14 日。

④ 刘惠孙:《易的思想内容的发展及易经和易传的关系》载《福建师范学院学报》1962 年第 1 期。

值得信赖的，其开拓的解经思路是值得遵循的。

11.2.2 “以传解经”说的注经特点

“以传解经”论在易学研究中的突出表现，一是根据《易传》对《易经》的解释，理解诂释《易经》的卦爻辞；二是根据《易传》对《易经》的解释探寻研索卦爻辞之间以及卦爻辞与卦爻象之间的内在逻辑关系。就第一点说，我们仍可以以“贞”字为例。如前所述，“经传分观”论者一般均根据殷墟甲骨卜辞的启示训“贞”为“卜问”。而“以传解经”论者则一般均根据《彖传》的解释训“贞”为“正”。如黄寿祺等人所著之《周易译注》即将卦爻辞中出现的“贞”字一律训为“正”。其释《乾》“元亨利贞”中的“贞”为“贞正坚固”释《坤》“利牝马之贞”为“利于像雌马一样守持正固”释《屯》六二“女子贞不字”为“女子守持正固不急于嫁人”释《屯》九五“贞凶”为“守持正固以防凶”释《讼》九四“安贞吉”为“安顺守持正固可获吉祥”释《小畜》上九“妇贞厉”为“妇人必须守持正固以防危险”释《泰》上六“贞吝”为“守持正固以防憾惜”等等。可见在黄先生等人看来在《易经》中，不管哪一卦或哪一卦的哪一爻，凡有“贞”字均如《彖传》所云：“贞，正也。”与黄先生相比，金先生对于“贞”字的解释要灵活一些，但也基本上不出《易传》或传统义理派易学的训释范围。所以其对高亨先生释“元亨利贞”为“大享利占”颇为不满，认为“这个解释从文字学上看可能说得过去。从《周易》全书的思想来看恐怕说不通”^①。

就第二点说，“以传解经”论者一般均根据《易传》解经的体例重视对一卦六爻之间的内在逻辑关系进行说明。如金景芳先生指出：“爻是‘适时之变’的，爻象多变，不易把握，爻是一个时代里的一个阶段。它所处阶段，主要由爻所处的位来表达。爻的位即是爻的象。每一爻的象位都不是孤立的，它与别的爻有着各种关系。爻的吉凶，主要由爻所处的位及其与别爻的相互关系决定。”^②这种把《易经》卦爻象与卦爻辞看作一个整体并根据爻位来判断卦爻之性（吉凶）以及卦爻之间的内在联系的观点显然是与《易传》中的“爻位说”相一致的。如其释《屯》六二“屯如遭如，乘马班如。匪寇婚媾，女子贞不字，十年乃字。”说：“乘马，上马欲行，班如，下马不进。‘乘马班如’意欲行而未遽行。‘匪寇婚媾’意思是说倘非初九侵逼六二，六二便前去与六五婚媾了。亦含有欲行而不得行之意。”这段话解释六二爻辞，却牵

金景芳：《周易讲座》第102页。

② 同上注第24页。

涉到初九、九五，显然是认为卦爻象之间有其内在的逻辑关系。金先生又说：“‘女子贞’，六二是阴爻，故可称‘女子’。六二阴爻居阴位，居中且得正，所以叫‘女子贞’。字，字育，即生育。不字就是不生育。六二居中得正，作为一个女子，该生育却不生育，恰是屯难之象。”^①这段话解释“女子贞不字”以六二爻阴爻居阴位，居中得正为根据，显然是认为卦爻象与卦爻辞之间有其内在的逻辑关系。又如其释《泰》九二“包荒，用冯河，不遐遗，朋亡，得尚于中行”，说：“九二以阳刚得中居柔，上与六五正应；六五与九二有君臣相得之象。九二虽居臣位，但深得六五的信任，是成卦之主，内外阴阳全赖它调和浹洽。”“‘得尚于中行’，得是庆幸之辞，尚是配合之意。九二以刚居柔，居下卦之中，上有六五之应，为泰卦之主，具有中行之道。治泰若能做到包荒等四项，则合于九二之德，配合中行之义。”^②这两段解释，句句着眼于卦爻象位，认为九二所系爻辞与《泰》卦之时及二五爻位有其密切的内在关系。尤其是最后一句“合于九二之德”，表明在金先生看来，《泰》卦九二爻辞乃是为揭明九二爻象之“德”所作。换句话说，九二所系之辞根据就在九二爻位中。这种解经的思路无疑是来自于《易传》爻位说。又如杨柳桥先生注《蒙》六三“勿用娶女，见金夫，不有躬。无攸利”，说：“金夫，富贵之夫也。三与上为正应。不上应于上，而下从于二，爻变，互兑为悦，悦以从二，故见金夫，不有躬。有，犹保也。”（郑玄《礼记》注）此盖蒙少女之不循阴教者也。故特示以垂焉。^③此注以三与上、三与二之间的关系解释爻辞的含义，并根据爻位、互卦解释爻辞之用字，显然是沿着传统易学重视揭示象辞逻辑关系的思路而来。

在“以传解经”论者看来，不仅六爻之间存在着内在的逻辑关系，就是六十四卦之间，也如《序卦传》所说的那样，存在着内在的逻辑关系。如黄寿祺等人认为，从整体的角度看，六十四卦是六十四种事物、现象的组合，一一喻示着特定环境、条件下的处世方法、人生哲理、自然规律等。而六十四卦的旨趣，又共同贯穿会通而成作者对自然、社会、人生在运动变化中发展规律的基本认识，并反映着颇为丰富的哲学意识。^④基于同样的认识，金景芳先生解释《易经》也十分重视说清楚卦与卦之间的逻辑关系。如其释《易经》首《乾》次《坤》说：“《周易》把乾坤两卦放在 64 卦

金景芳、吕绍纲：《周易全解》第 62 页。

② 同上注第 109 页。

杨柳桥：《周易绎传》第 103 页。

黄寿祺、张善文：《周易译著·前言》第 9 页。

之首，与周人的自然哲学紧密相关。…，…乾坤象天地。天地在万物之先 故乾坤居 64 卦之首。64 卦象万物 故屯蒙诸卦列乾坤之后。’^① 又其释《屯》卦说：‘从《周易》 64 卦的结构来说 乾、坤二卦象天地 其余 62 卦象是由乾坤二卦相交错所产生的万物。屯是乾、坤二卦始爻而产生的第一卦 正象万物始生、充塞天地之间。’^② 又其释下经第一卦《咸》卦说：‘下经第一卦咸卦不是接着离卦而来的 它是一个新的开始。这样一来，《周易》全部 64 卦似乎有两个开始 第一个开始是乾坤二卦 乾坤二卦被看作易之缊、易之门。全部 64 卦都是由乾坤二卦产生的。咸、恒二卦又是一个开始，这个开始比起第一个开始来，是低层次的，它应该包括在由第一个开始展开的全部过程之中。’^③ 金先生的这种解释是否《易经》作者的本意 姑且不论。金先生刻意寻求六十四卦之间的内在逻辑关系 显然是本之于《序卦传》 是对《序卦传》思想的发挥。金先生不无感慨地说：‘六十四卦的排列 不简单 反映易作者的哲学水平相当高，正确回答了世界本原问题。关于事物发展的对立统一观念也是十分明显 十分深刻的。’^④ 这种理解 在‘经传分观’论者那里几乎是不存在的。如高亨先生注释《易经》 就从不讨论前后卦之间的关系。

总之 上世纪的‘以传解经’论者 虽然已不再受制于传统经学的治《易》观念，但他们基本上都比较自觉地认同于《易传》解经的思路，‘恪遵孔子《易大传》所开辟的道路’^⑤ 来理解、注释《易经》的文本。当然 与传统易学一样 上世纪的易学研究 也有象数与义理的区别 但无论是以象学名家的尚秉和 还是以义理说《易》的金景芳 拟或象理兼综的黄寿祺、杨柳桥等，‘以传解经’则是他们的共同特点。

11.3 实证与诠解

二十世纪的中国社会变动剧烈，思想学术的变化十分壮观。就本章讨论的经传关系来说，这个问题在经学时代本不是问题，但在上世纪初却被炒得沸沸扬扬。这固然是观念和方法更新的必然产物，但也实在是五四新文化运动批判封建文化

金景芳、吕绍纲：《周易全解》第 2 页。

同上注第 60 页。

③ 同上注第 230 页。

金景芳：《周易讲座》第 23 页。

金景芳、吕绍纲：《周易全解》“序”第 1 页。

——打倒经学——的必然结果。如果看不到这一点 就很难说清楚‘经传分观’论的学术价值和思想意义。当然，这并不是说上世纪的“以传解经”论者就没有反封建意识。上世纪的“以传解经”论者与传统经学家的一个显著不同就在于，后者视《周易》经传为圣人之书 自成一理论体系“，后学只有领悟、卫护和发扬其中的圣人之道。……不允许质疑和批评”。^①而前者则只是就《周易》经传有内在的联系，《易传》对《易经》的解释比较可信这一点而言的。因此 当我们今天回过头来再看‘经传分观’论和‘以传解经’论的区别时 很难用一个标准来评价谁对谁错 应该说 他们各有其长处 亦各有其局限。

11.3.1 “经传分观”说的实证色彩

“经传分观”论的最大特点 是强调实证 强调用分析的方法还原《周易》经传的本来面目 用梁启超先生的话说 就是“求真”^②。这是“经传分观”论的长处。关于此点 我们可以以高亨先生的《周易大传今注》为例。高先生在该书‘自序’中指出，《易传》解经与《易经》的原意往往相去甚远“，研究这两部书 应当以经观经 以传观传。解经则从筮书的角度，考定经文的原意，不拘牵于传的说释，不迷惑于传为经所涂的粉墨脸谱，这样才能窥见经的真相。解传则从哲学书的角度，寻求传文的本旨 探索传对经的理解 并看它那一点与经意相合 那一点与经意不合 那一点是经意所有 那一点是经意所无 这样才能明确传的义蕴。”^③基于这样的认识，高先生从文字入手 既不盲从任何传统易学家注解《周易》经传的体例 也不妄加任何在自己看来没有根据的主观见解 力争作到字字征实 句句在理。在《周易大传今注》的“传解”中 高先生经常运用如下四类表达方式 以表现传之解经的正确与否：

第一类：“与经意同”；

第二类：“余与经意同”；

第三类：“传解卦辞与经意同”、“其余字与经意同”、“字义与经意同 而文义异”；

第四类 不明言“传解”与“经意”同否。

在这四类中，“与经意同”意指‘传解’与‘经意’相合；‘余与经意同’意指‘传解’与

朱伯崑：《朱伯崑论著》第 832 页。

② 《梁启超论清学史二种》 复旦大学出版社 1985 年版 第 86 页。

高亨：《周易大传今注·自序》第 2 页。

“‘经意’部分相合”；“传解卦辞与经意同……”意指“传解”与经之某方面相合，其不明言“传解”与“经意”同否，则指“传解”与“经意”不合。据笔者的粗略统计，其言“与经意同”者约 186 条，其言“余与经意同”者约 105 条，其言“传解与卦辞同……”者约 20 条，其不明言与“经意”同否者约 133 条。其中，六十四卦卦辞的“传解”，与经意同者无；余与经意同者 22 条，不明言与“经意”同否者 31 条；“传解与卦辞同……”者 11 条。

当然，高先生在这里所谓的“同否”只代表他自己的理解，别人还可以从文字学上进行不同的训释，得出不同的结论。但这并不是问题的关键。应该说其“经传分观”的历史观念和治经方法所带来的对于经传本意的探索，才是值得注意的。现在有一种说法，认为这种“经传分观”法容易割裂《周易》经传之间的关系。其实并非如此。如高先生的工作是力图客观地指出“传解”与“经意”之合与不合，“传解”为“经意”之有与无。合与不合，正可以表明二者之间的区别与联系；有与无，正可以表明二者之间的继承与发展。因此可以说，这种“经传分观”论正好可以帮助人们比较认识《周易》经传之间的同异及“因损”关系。

其实，“经传分观”论的局限性并不在于是否割裂经传之间的联系，或者换句话说，“经传分观”论并非是要割裂经传之间的联系，而是要本着实证的精神整理古代文献。从这个意义上说，此种方法，长于文献的整理，拙于文献思想的发挥。用中国哲学的传统术语说，是长于“道问学”，拙于“尊德性”。它是近代西方实证方法与清代乾嘉精神相结合在本世纪的产物。如果我们期望于它的是文献的整理，那么，这种方法还是很能有其用武之地的。如果我们期望于它的是文献思想的阐发，那就不能不有些失望了。而后者恰恰是“以传解经”论的强项。

11.3.2 “以传解经”说的解释学特征

“以传解经”论的一个特点是强调阐释，强调用综合的方法发挥《周易》经传的思想，挖掘二者之间的内在逻辑。这是“以传解经”论的长处。关于此点，我们可以以金景芳先生为例。金先生说：“根据我不成熟的看法，认为古往今来说《易》之书，总有二弊。一弊于单纯地视《周易》为卜筮之书，而不承认《周易》里边有深邃的哲学思想。二弊于只斤斤于一词一句的诠释，而无视《周易》六十四卦的结构中存在着完整的思想体系。”^① 金先生这里所谓的“古往今来”似乎不妥，如果用来指“经传

金景芳：《周易讲座》“序”第 1 页。

分观”论，倒还有些相像。这是一个复杂的问题，姑且不论。仅就金先生的出发点而言，显然是要鲜明地指出“《周易》一书的精华所在在于思想”。本着这种精神，金先生在其易学研究中，一方面十分注意从纵的角度探讨由筮到《易》的发展变化及其内含的哲学思想的演进历程。一方面又十分注意从横的角度诠释筮、卦、爻、辞之间的内在逻辑，及其用特殊的形式所表达的思想精华。如其关于“卦与筮并重”的思想，如其对六十四卦结构的论述，如其对于“乾坤其易之蕴”的解说，如其对“天之道”与“民之故”的理解等，^① 都可以说是颇能发人深思的观点。

由于把挖掘和发挥《周易》经传中的哲学思想作为研究《周易》的目的，金先生特别注意以现代观念沟通易学的内在精神。如其在 40 年代出版的《易通》一书中，就曾单辟一节讨论《周易》与唯物辩证法的关系，并认为唯物辩证法的三条基本原则——对立统一、质量互变、否定之否定等，在《周易》中均有阐发。这一观点，解放后以至于到生命的最后，金先生一直坚持。如说：“《周易》有对立统一规律，也有质量互变规律，否定之否定规律”；“《周易》六十四卦的每一卦都体现质变与量变互相转化的规律”；“六十四卦排列都是一正一反。正是肯定，反是否定，下一个正是否定之否定”。^② 金先生的这种理解是否符合《周易》思想的本意，人们可以继续讨论。笔者认为，这种古今之间的沟通恰恰就是“以传解经”论的特点。

从“经传分观”论的角度说，“以传解经”论的所谓“沟通”是忽视或抹杀了经传、古今之间的本质区别。但从“以传解经”论的角度说，这种“沟通”乃是发现了经传、古今之间的内在联系。其实，“经传分观”论并非不讲联系，“以传解经”论也并非不注意区别。二者的本质不同在于，“经传分观”论是站在易学之外看易学，“以传解经”论则是站在易学之内讲易学。前者是一种对象性研究，后者是一种主体性研究。前者的优点是善于辨伪求真，缺点是难于继续“辨伪求真之后”的工作；后者的优点是善于阐旧发新，缺点是容易偏向“援《易》以为说”。所以，最好的方法是互相借鉴，取长补短，用“分观”的形式求其本然，以“合观”的方法演其理势，进而达到发展易学的目的。

11.3.3 经传之间的“实证”与“诠释”

看到“经传分观”论与“以传解经”论各有所长，亦各有所短，固然是一种持平之

参见杨庆中：《二十世纪中国易学史》第五章第二节。

金景芳：《谈谈《周易》辩证法问题》，《国际易学研究》第四辑第 138 页。

论,但这并不足以真正解决‘经传关系’问题。因为成书于战国时期的《易传》“解释”成书于殷周之际的《易经》这一史事本身,就已经蕴含了二者之间有不同,可以“经传分观”;以及二者之间有联系,可以“以传解经”这两种可能。所以,问题的关键仍然在于《易传》的解经,究竟有没有事实的根据。如果有这个“根据”,《易传》对它究竟做了怎样的理解。通读经传,我们认为,以下三个层面是值得考虑的。

首先,实证的层面:经有故传有。

“经有故传有”是指《易传》对《易经》的解释,有事实的根据。这种解释,用冯友兰先生的话说,就是“照着讲”。前一章,我们讨论《易传》的思想文化资源时,谈到了“巫史的传统”,但我们仅仅论及《左传》、《国语》。若继续往前探寻,应该是能够追溯到《易经》本身的。本书第一章论卦爻象的结构,已经让我们看到了《易经》的编纂遵循着一定的体例,这些体例与《左传》、《国语》以及《易传》解经的体例颇有相通之处,如爻位说,就分明与《易经》用字之例颇能相合。因此,笔者认为,在《易传》中,凡论及筮法内容的部分,多多少少应该是“照着”《易经》“讲”的。^①

其次,解析的层面:经暗有而传明之。

“经暗有而传明之”是指《易传》对《易经》的解释,有事实的根据,但这种事实的根据在《易经》中属于“观念”的形态;《易传》通过对这些“观念”的分析,用战国时期的哲学范畴加以表述,形成了关于《易经》的更明确的认识。这种解释,可以说仍是“照着讲”,但“接着讲”的意义已经明显表现出来。例如“阴阳”,上一章的研究结果证明,《易经》中有阴阳“观念”,但没有阴阳范畴。用阴阳范畴揭示《易经》中的阴阳观念,解释《易经》的筮法结构,是从《易传》开始的。这种“揭示”和“解释”比较容易彰显《易经》的潜在资源,所以,大有“一语道破”之妙。如《庄子·天下篇》就说:“《易》以道阴阳。”显然是受到了《易传》的影响(参见第十章第十二章)。

最后,诠释的层面:经无而传有。

“经无而传有”是指《易传》对《易经》的解释,有事实的根据,但这种“事实”在《易经》中和在《易传》中的理解是完全不一样的,《易传》不过是以这些“事实”为凭借,透过对它的解释,表述一种道理而已。这种解释,可以说是“接着讲”,但与解析层面的“接着讲”注重连续性不同,诠释层面的“接着讲”注重的乃是超越性。如《易经》首《乾》次《坤》,可能只是出于筮法的需要,《易传》则从本源的意义上把它理

^① 本书第1章、第3章、第10章对此问题均有涉及,此处不再展开。

解为天地生万物。又如《易经》中的阴阳观念，可能只是用来理解两种对立爻象的性质以凸现吉凶之意的，但《易传》却把它概括为“一阴一阳之道”并视之为宇宙普遍的法则。又如古人撰写《易经》的目的可能是基于占筮的需要，但《易传》却把它看作是“与天地准”“圣人之所以崇德广业”的宝典等等。这样的解释无疑是超越了《易经》本身的思想。而《易传》对《易经》实现哲学的突破也正是循此思路进行的。对此，本书将在下章中专门讨论。

总之，《易传》对《易经》的解释有“照着讲”的成分也有“接着讲”的内容。若欲钩沉《易经》中的文献史料可以参考《易传》，但决不可受制于《易传》。若欲发挥《易经》中的思想，则除恪遵《易传》的解释学思路外，尚无其他更好的途径。

第 12 章

《易传》解经的思路

前一章笔者结穴于《易传》解经的三大层面 实证的层面 解析的层面和诠释的层面。其实 实证、解析也都是诠释 笔者特意将三者分开 是为了突出“诠释”层面之“理解”的意义。正是建基于实证、解析之上的这种“理解”，《易传》才将虽包含一定思想，但主要作为筮占之用的《易经》解释成了哲学著作，实现了“哲学的突破”。那么，《易传》为什么能够把一部筮占之书诠释为哲学书 它是如何依据《周易》筮法讲哲学的 此种解释对于《易经》和《易传》又意味着什么 本章将接着上一章的讨论 继续深入探讨《易传》解经的思路。

12.1 钩沉筮法体例 揭明吉凶之理

如前所述，《周易》成书于殷周之际 本为决疑 《尚书·洪范》 释惑的筮占之书。筮占不同于龟卜 其最大的特点在于“弄数”^① 即通过筮策的演算 得出一组数字，然后根据数字的性质决断吉凶。随着筮法的不断改进，人们已不满足于仅仅根据数字来分析问题，而是再把数字转化为一组更为抽象的符号。这样的符号，就是《易传》所谓的卦爻象。古人总结筮占经验 再在卦爻象下面系以筮辞 就是《易传》所谓的卦爻辞。将卦爻符号与卦爻辞进行系统的编纂，就成为《周礼》所谓的“三

金景芳：《周易讲座》第3页。

易’之中的‘易’^①。现存通行本《易经》便是‘三易’之一。

在本书第三章中我们已经指出 从发生学的立场说，《易经》中的卦爻象和卦爻辞 本来都是特定问占活动中的特定产物 卦爻象是特定问占活动中 史、巫演算蓍草所得；卦爻辞则是特定问占活动中，筮者所问事项及问占结果的记录。但一旦把它们系统化并编辑成书之后 卦爻象作为一种符号 其‘特定问占活动’的境域就会丧失 其内在的——“特定的”——规定性也会因之减弱，其普遍适应性的功能也即随之加强。而卦爻辞 虽‘特定的’角色容或有所转变 然而因其本身所具有的具体表述性特点，它的“特定的”内容不会发生什么变化。这样就产生了一个问题：在《易经》的编纂过程中 作者是如何将一组特定问占活动的记录——内涵颇为确定的筮辞，与内在规定性被逐渐弱化，普遍性功能不断增强的卦爻象配合在一起，以明吉凶之理的？这一问题，其实质即为：卦爻象与卦爻辞之间究竟有没有内在的逻辑关系 如果有 是什么？

前面的研究已经表明 在《易经》中 卦爻辞的安排 确实具有其一定的体例 且每每与爻位相应。^② 以‘中爻’为例：《易经》六十四卦 每卦六爻 均由两个三画卦（即经卦）上下重叠而成 在上者为上卦 在下者为下卦。二居下卦之中 五居上卦之中 故二五两爻每系以‘中’字。如：《师》九二：“在师中吉。”《泰》九二：“得尚于中行。”《家人》六二：“在中馈。”《夬》九五：“中行无咎。”《丰》六二：“日中见斗。”等等。又 二爻在中 为初、三所包 五爻在中 为四、上所包 故二、五两爻又多用‘包’字，屈万里先生指出：

二为初、三所包 五为四、上所包 故又有包义。蒙九二：“包蒙吉。”泰九二：“包荒。”九五：“系于苞桑。”否六二：“包承。”九二：“包有鱼。”九五：“以杞包瓜。”晋以二五为包 包亦中也。又为幽隐 履九二：“幽人贞吉。”归妹九二：“利幽人之贞。”幽隐深藏 亦中义包义也。^③

^① 《周礼·春官·太卜》：“掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别卦皆六十有四。”

黄沛荣：《易学乾坤》第125页。杨按 相关的研究 尤以屈万里、黄沛荣师徒的见解最有说服力 本节讨论对二氏之说多有参考。

同上注 第129页。

此外 阴爻居于二、五之位 又多系以“黄”字 六爻中以五爻为最尊 故常系以“天”、“君”、“帝”、“王”、“公”、“大人”等字^①。

由此用字之例 可以发现《易经》的编纂者 其对中爻之位 是十分自觉的。不但如此 统计表明,《易经》三百八十四条爻辞 中爻之位“吉辞最多 合计占 47.06% 几达总数之半 其凶辞最少 仅占 13.94%。”^② 此表明,《易经》之编作者 尚中、贵中 视中为吉德的观念是十分明确的。这些现象同时也说明 在《易经》的卦爻象与卦爻辞之间,确实存在着内在的逻辑关系。恰恰是这样的逻辑关系,拉近了象、辞之间的距离 弥补了象、辞之间的矛盾 实现了象、辞之间的贯通。而《易传》也正是以此种“逻辑关系”为突破口 透过钩沉卦爻辞的编作体例 来超越卦爻辞的“特定”性 揭明蕴含于筮法中的吉凶悔吝等普遍之理 以彰显《易经》的解释空间,而实现对《易经》的“哲学的突破”的。

以《易传》对“中爻”的解释为例。在《易传》解经的体例中 有一种体例 可以称之为“中位说” 此说是指 二五两爻居上下卦之中 因其居中 往往而吉。把它作为一种原则 用于解释《易经》卦爻辞 就成为一种解经的体例。如《象传》用中位说解释二、五爻辞 涉及 38 卦 计有《坤》六五,《需》九二九五,《师》九二六五,《比》九五,《履》九二九五,《泰》六五,《同人》九五,《大有》九二,《谦》六二,《豫》六二六五,《随》九五,《蛊》九二,《临》六五,《复》六五,《大畜》九二,《坎》九二九五,《离》六二,《恒》九二,《大壮》九二,《晋》六二,《蹇》九五,《解》九二,《损》九二,《夬》九二九五,《姤》九五,《萃》六二,《困》九二九五,《井》九五,《鼎》六五,《震》六五,《艮》六五,《归妹》六五,《巽》九二九五,《节》九五,《中孚》九二,《既济》六二,《未济》九二 等 占六十四卦的 59.37%。《彖传》用中位说解释卦义 涉及 36 卦 计有《蒙》、《需》、《讼》、《师》、《比》、《小畜》、《履》、《同人》、《大有》、《临》、《观》、《噬嗑》、《无妄》、《大过》、《坎》、《离》、《睽》、《蹇》、《解》、《益》、《姤》、《萃》、《升》、《困》、《井》、《鼎》、《渐》、《旅》、《巽》、《兑》、《涣》、《节》、《中孚》、《小过》、《既济》、《未济》等。《彖传》、《象传》合计 去其重复 共涉及 52 卦,约占六十四卦的 81%。足见“中位说”在《彖》、《象》两传的解经体例中是很受重视的一种体例。此种体例 显然源于上述《易经》编作义例的自觉。

黄沛荣:《易学乾坤》第 139-140 页。

② 同上注第 148 页。

《彖传》、《象传》以‘中位说’解经所用之辞相当丰富如《象传》以‘中位说’解经所用之辞或曰‘文在中’（《坤》六五）或曰‘衍在中’（《需》九二）或曰‘以中正’（《需》九五《讼》九五《豫》六二《晋》六二《艮》六五）或曰‘位中正’（《比》九五），或曰‘中不自乱’（《履》九二）或曰‘位正当’（《履》九五）或曰‘中以行愿’（《泰》六五）或曰‘以中直’（《同人》九五《困》九五）或曰‘积中不败’（《大有》九二）或曰‘中未亡’（《豫》六五）或曰‘位正中’（《随》九五《巽》九五）或曰‘得中道’（《蛊》九二《离》六二《解》九二《夬》九二）或曰‘行中’（《临》六五）或曰‘中以自考’（《复》六五）或曰‘中无尤’（《大畜》九二）或曰‘未出中’（《坎》九二）或曰‘中未大’（《坎》九五）或曰‘能久中’（《恒》九二）或曰‘以中’（《大壮》九二）或曰‘以中节’（《蹇》九五）或曰‘中以为志’（《损》九二）或曰‘中未光’（《夬》九五）或曰‘中正’（《姤》九五）或曰‘中未变’（《萃》六二）或曰‘中有庆’（《困》九二）或曰‘中以为实’（《鼎》六五）或曰‘其位在中’（《归妹》六五）或曰‘得中’（《巽》九二）或曰‘居位中’（《节》九五）或曰‘以中道’（《既济》六二）或曰‘中以行正’（《未济》九二）等等。

《彖传》以‘中位说’解经所用之辞或曰‘行时中’，以刚中（《蒙》、《比》）或曰‘以正中’（《需》）或曰‘刚来而得中’，尚中正（《讼》）或曰‘刚中而应’（《师》、《临》、《无妄》、《萃》、《升》）或曰‘刚中而志行’（《小畜》）或曰‘刚中正’（《履》）或曰‘柔得位得中’，中正而应（《同人》）或曰‘柔得尊位大中’（《大有》）或曰‘中正以观天下’（《观》）或曰‘柔得中而上行’（《噬嗑》）或曰‘刚过而中’（《大过》）或曰‘乃以刚中’（《坎》、《困》、《井》）或曰‘柔丽乎正中’（《离》）或曰‘得中而丽乎刚’（《睽》）或曰‘往得中’（《蹇》）或曰‘乃得中’（《解》）或曰‘中正有应’（《益》）或曰‘刚遇中正’（《姤》）或曰‘得中而应乎刚’（《鼎》）或曰‘刚得中’（《渐》）或曰‘柔得中乎外’（《旅》）或曰‘刚巽乎中正而志行’（《巽》）或曰‘刚中而柔外’（《兑》）或曰‘乃在中’（《涣》）或曰‘中正以通’（《节》）或曰‘柔在内而刚得中’（《中孚》）或曰‘刚失位而不中’（《小过》）或曰‘柔得中’（《既济》、《未既》）等。可谓因应卦爻‘惟变所适’。但变中的不变，乃是‘中’。而这种变中的不变，恰恰是对《易经》编作体例的一种体认，同时也是对经中象、辞逻辑关系的一种捕捉。正是透过这样的‘体认’和‘捕捉’，《易传》揭示了象、辞所以吉凶之理。例如：

“黄裳 元吉。”（《坤》六五）

“ ‘黄裳元吉’ 文在中也。”(《象传》)

爻辞‘黄裳 元吉’是筮占之辞，《象传》“ ‘黄裳元吉’ 文在中也。”是讲所以‘黄裳元吉’之理。其中的‘文在中’是指《坤》卦六五爻位而言。因为‘文在中’所以有‘黄裳’之象 因为‘文在中’所以‘元吉’。既然‘文在中’为‘黄裳元吉’之所以然 则“黄裳元吉”之特例 便被超越 卦爻象位中所寓之理因而显明。又如：

“ 讼 元吉。”(《讼》九五)

“ ‘讼元吉’ 以中正也。”(《象传》)

“讼元吉”是筮占之辞，《象传》“ ‘讼元吉’ 以中正也。”是讲《讼》所以‘元吉’之理。其中的‘以中正’是指《讼》卦九五爻位而言。因为‘以中正’所以虽‘讼’而‘元吉’，“以中正”是‘讼’之所以‘元吉’之理。换句话说，《易经》编作者所以于《讼》卦九五系以‘讼元吉’之辞 正是为了表明 在《讼》卦的卦爻象位中九五之爻所寓含的吉凶之义。而《易传》将此爻辞纳入“中位”体例 则此吉凶之义 遂显现为吉凶之理。例子还很多 文繁不述。

《易传》解经的体例 当然不限于“中位说”其他如当位说、应位说、承乘说、往来说等 均为《易传》解经常用的体例。当位说是指，一卦六爻 各有其位，二四六属于偶数 为阴位；一三五属于奇数 为阳位。凡阳爻居阳位或阴爻居阴位 称为当位（或得位）反之则为不当位（或失位），一般而言 当位则吉 失位则凶。应位说是指，初与四、二与五、三与上 其位相应。凡阳爻和阴爻相应 为有应；凡阳爻与阳爻、阴爻与阴爻相应 为无应。一般情况下，有应则吉 无应则凶。承乘说是指，一卦中临近两爻 在下者为承 在上者为乘。如果上爻为阳，下爻为阴 则为阴承阳，阳乘阴 此种关系为顺。如果上爻为阴，下爻为阳 则为阴乘阳 阳承阴 此种关系为逆。顺则为吉 逆则不吉。往来说是指 卦中各爻可以上下往来 由上到下为来，又下往上为往，以此说明卦意及卦爻辞之吉凶。^① 例如：

“ 噬人之凶 ” 位不当也(《履六三·象传》)

以上关于《易传》解经体例的说明请参见朱伯崑《易学哲学史》第一卷第 56—62 页。

“至临无咎”位当也(《临六四·象传》)
六二之“难”乘刚也。“十年乃字”反常也(《屯六二·象传》)
“据于蒺藜”乘刚也(《困六三·象传》)
“安节”之“亨”承上道也(《节六四·象传》)
大有 柔得尊位大中 而上下应之(《大有·象传》)
刚自外来而为主于内(《无妄·象传》)
柔来而文刚，故亨。(《贲·象传》)
柔进而上行(《鼎·象传》)

上引资料，《履》六三《象传》、《临》六四《象传》是用“当位说”解释爻辞之“咥人之凶”(《履》六三)“至临无咎”(《临》六四)的原因。《屯》六二《象传》、《困》六三《象传》、《节》六四《象传》是用“乘承说”解释爻辞“屯如遭如 乘马班如”(《屯》六二)“困于石 居于蒺藜”(《困》六三)“安节 亨”(《节》六四)的原因。《大有·象传》、《无妄·象传》、《贲·象传》、《鼎·象传》是解释《大有》之谓“大有”，《无妄》之谓“无妄”，《贲》卦辞之所谓“亨”，《鼎》卦辞之所谓“元亨”的原因。不难看出 这些体例的设置 都围绕着一个目的 就是说通卦爻辞 揭明其所以吉凶之理。此所谓“圣人设卦、观象，系辞焉而明吉凶”，“圣人立象以尽意 设卦以尽情伪 系辞焉以尽其言。”(《系辞上传》)

《易传》所揭示的体例 是否尽合《易经》的编创原则 尚需做出进一步的研究。但由上述讨论不难发现，其爻位之说当非空穴来风。追源溯流，部分内容或为史、巫所守 亦未可知。《易传》解经 自然不能对史、巫所守一无所晓 也不可能不对史、巫所守不做任何考察。何况《易经》之为书 其象、辞结合的特殊架构 确实蕴含了借卦爻辞的“特定性”内容 显明卦爻象位所含吉凶之义 同时又用卦爻象位的符号性特征 超越卦爻辞的“特定性”境遇的诠释空间。《易经》编作者容或对此解释空间不尽自觉，但《易传》却正是根据对《易经》卦爻辞与卦爻象二者之间的逻辑关系的钩沉 并利用其解释空间 将《易经》引向一部“明于忧患与故”“趋吉避凶的”“宝典”的。

12.2 依据筮法特点演绎阴阳法则

当然 如果《易传》编作者仅仅透过体例钩沉 以显明卦爻象位中蕴含的吉凶之理 于史、巫之流虽有进境 但尚不足以超越史、巫。事实上，《易传》并没有满足于此 而是更进一步 在显明吉凶之理的同时 援‘刚柔’、‘阴阳’范畴以入《易》 将具有特殊形式的象、辞结构及其逻辑关系 变成了彰显宇宙法则的凭借 从而使《易传》对《易经》的解释 转化为借《易经》演绎阴阳法则的哲学活动。

《庄子·天下篇》云：“易以道阴阳。”事实上 正如本书第十章所论 并没有可靠的证据表明《易经》的时代已有阴阳、刚柔的概念。刚柔二字 不见于《易经》卦爻辞。就传世文献说 刚柔观念较早见于《商书》：“沈渐刚克 高明柔克。”（《左传》文公五年晋大夫宁嬴引）^① 大意是说 深沉的人要用刚强来克服 爽朗的人要用柔弱来克服。刚柔对称 则较早见于《诗·商颂·长发》：“不刚不柔 敷政优优。”意即不强硬也不软弱，施行政令要宽和。以上所说刚柔，很明显都是指人的性格，或刚强或柔弱。以刚柔为一对范畴，说明事物的性质，较早见于春秋末年的范蠡论兵法。如《国语·越语》载范蠡的话说：“古之善用兵者 因天地之长 与之俱行。后则用阴 先则用阳 用人无艺 往从其所。”^②“阳节”指刚强的气度。意思是说 用兵无成法，或柔弱以诱敌 或刚强以抗御 都要根据具体情况，“与之俱行”。春秋末期的老子，则进一步从哲学的意义上对刚柔范畴加以概括，用以表达事物的两重性。如说：“弱之胜强 柔之胜刚 天下莫能知 莫能行。”（《老子》七十八章）；“天下之至柔 驰骋天下之至坚。”（《老子》四十三章）这些思想 都是《易传》刚柔说的文化资源。

春秋时期 人们解《易》 已认为坤有‘顺’义 如《国语·晋语四》载重耳流亡时，筮得贞《屯》 悔《豫》 司空季子的解释提到‘顺以训之’、‘众顺’、‘众而顺’、‘众顺而有威武’ 其中的‘顺’即指坤而言。顺与柔是相联系的。又 春秋时期已有‘天为刚德’^③之说。“解易者如以乾为天，同坤卦相反的乾卦象，自然会引申出刚健之义”。^④《易传》以刚柔说解释卦爻象位 应该与此有关。统计表明，“刚”字《彖传》中

杨伯峻：《春秋左传注》第 541 页。

② 上海师范大学古籍整理研究所校点：《国语》第 653 页。

杨伯峻：《春秋左传注》第 541 页。

同上注。

出现 59 次,《象传》中出现 13 次,《文言传》中出现 3 次,《系辞传》中出现 11 次,《说卦》中出现 4 次,《杂卦》中出现 1 次;“柔”字《彖传》中出现 39 次,《象传》中出现 6 次,《文言传》中出现 1 次,《系辞传》中出现 13 次,《说卦》中出现 3 次,《杂卦传》中出现 1 次。^①可见在《易传》中刚柔范畴已是一对重要的解经范畴。

《易传》引入刚柔范畴 主要是为了突出卦爻象位的性质特征。如:

险在前也 刚健而不陷 其义不困穷矣(《需·彖传》)

上刚下险 险而健 讼。(《讼·彖传》)

内阴而外阳 内柔而外刚(《否·彖传》)

其德刚健而文明 应乎天而时行(《大有·彖传》)

刚上而柔下 巽而止 蛊(《蛊·彖传》)

柔上而刚下 二气感应以相与(《咸·彖传》)

刚上而柔下 雷风相与(《恒·彖传》)

《需》卦下乾上坎,《彖》所谓“刚健而不陷”,刚指经卦乾。《讼》卦下坎上乾,《彖传》所谓“上刚下险”,刚指经卦乾。《否》卦下坤上乾,《彖传》所谓“内柔而外刚”,“柔”指经卦坤,“刚”指经卦乾。《大有》卦下乾上离,《彖传》所谓“其德刚健而文明”,刚指经卦乾。《蛊》卦下巽上艮,《彖传》所谓“刚上而柔下”,刚指经卦艮,“柔”指经卦巽。《咸》卦下艮上兑,《彖传》所谓“柔上而刚下”,柔指经卦兑,“刚”指经卦艮。《恒》卦下巽上震,《彖传》所谓“刚上而柔下”,刚指经卦震,柔指经卦巽。以上诸例,是以刚柔范畴界说组成重卦之经卦的体性。又如:

“子克家”刚柔接也(《蒙九二·彖传》)

柔得位而上下应之 曰小畜(《小畜·彖传》)

“樽酒簋贰”刚柔际也(《坎六四·彖传》)

刚柔皆应 恒(《恒·彖传》)

“玉铉”在上 刚柔节也(《鼎上九·彖传》)

其位 刚得中也(《渐·彖传》)

柔皆顺乎刚 是以“小亨 利有攸往 利见大人”（《巽·彖传》）

虽不当位 刚柔应也（《未济·彖传》）

《蒙》卦下坎上艮“刚柔接”指六二与九五。《小畜》卦下乾上巽“柔得位而上下应之”指六四。《坎》卦下坎上坎“刚柔际”指六四与九五。《恒》卦下巽上震“刚柔皆应”指初六与九四、九二与六五、九三与上六皆相应。《鼎》卦下巽上离“刚柔节”指上九与六五。《渐》卦下艮上巽“刚得中”指九五。巽卦下巽上巽“柔皆顺乎刚”指初六和六四分别上承九二与九五。《未济》卦下坎上离“刚柔应”指初六与九四、九二与六五、六三与上九皆相应。以上诸例，是以刚柔范畴界说每卦诸爻的体性。

《易传》引入刚柔范畴 界说卦爻象位的体性 目的当然是为了进一步解释其中所蕴含的所以吉凶之理。《系辞下传》说：“刚柔杂居 而吉凶可见矣。”《咸·彖传》曰：“咸 感也。柔上而刚下 二气感应以相与。……天地感而万物化生 圣人感人心而天下和平。观其所感 而天地万物之情可见矣。”此则《彖》文 特别揭明刚柔感应之理 并把刚柔感应与“万物化生”、“万物之情”联系在一起 表明天地万物的生化 系由“感”而发。《系辞上传》称此由“感”而发为“刚柔相推而生变化”；“刚柔相推 变在其中矣”；“上下无常 刚柔相易”。很显然，《易传》以刚柔范畴解说卦爻象位 已由对吉凶之理的考察 发展为对生化变易之理的探究。换句话说，《易传》借助于刚柔范畴，将对卦爻象位特殊结构形式的诠释，转换成了对宇宙生化变易法则的体知。而当阴阳范畴被引入《易传》解经的系统之后 解说卦爻象位 便完全成为演绎宇宙变易法则的哲学活动。

正如本书第十章所指出的 在《易经》中 阴阳概念并不存在。但由于《易经》中包含着丰富的阴阳观念 所以《易传》能够接受春秋战国时期的阴阳学说 并将它与刚柔说结合 用以诠《易》 遂使单纯用为占筮的笼卦 成为演绎宇宙法则的符号凭借 从而完成了对《易经》的哲学突破。

统计表明“阴”字，《易传》中出现 18 次；“阳”字出现 19 次。兹引述如下：

内阳而外阴 内健而外顺（《泰·彖传》）

内阴而外阳 内柔而外刚（《否·彖传》）

“潜龙勿用”阳在下也（《乾初九·彖传》）

“履霜 坚冰至”阴始凝也（《坤初六·彖传》）

“潜龙勿用”阳气潜藏（《乾·文言传》）

阴虽有美，含之以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成而代有终也。（《坤·文言传》）

阴凝于阳必战，为其嫌于无阳也，故称龙焉。犹未离其类也，故称血焉。（《坤·文言传》）

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。（《系辞上传》）

富有之为大业，日新之谓盛德，生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。（《系辞上传》）

夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。（《系辞上传》）

阳卦多阴，阴卦多阳。其故何也？阳卦奇，阴卦耦。其德行何也？阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。（《系辞下传》）

子曰：乾、坤，其《易》之门耶？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。（《系辞下传》）

昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。（《说卦传》）

……立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。……分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。（《说卦传》）

上述十四条材料，或用于说卦，如《泰·彖传》，《否·彖传》，《系辞下传》“阳卦多阴，阴卦多阳”、“乾，阳物也；坤，阴物也”等。或用于说爻，如《乾初九·象传》，《坤初六·象传》，《乾·文言传》，《坤·文言传》以及《系辞传》、《说卦传》中的部分材料等。但基本上都是沿袭春秋以来的观念，不外乎指天地之气及两种相对的功能”。^① 不过，由于它有卦爻象位的凭借，特别是它视乾坤为“阳物”、“阴物”：“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德”（《系辞下传》），所以，《易传》论阴阳，又能使其“功能”义，延展为“实体”义，成为《易传》探讨宇宙生成问题的

基本范畴。

我们知道 在《易经》一书中,《乾》《坤》二卦 地位非常特殊 不但居于六十四卦之首 且符号纯粹。这就很容易给人一种暗示 即其他杂卦均来自于《乾》《坤》二卦的结合。加之乾坤二象为天地 所以《易传》借阴阳说乾坤 借乾坤演天地 进而借爻位演阴阳,借阴阳演生命,建构了一套不同于先秦道家的宇宙生成系统。

大哉乾元 万物资始 乃统天(《乾·彖传》))

至哉坤元 万物资生 乃顺成天(《坤·彖传》)

刚柔始交而难生 动乎险中 大亨贞。雷雨之动满盈 天造草昧 宜建侯而不宁。《屯·彖传》

天地交而万物通也(《泰·彖传》)

天地解 而雷雨作 雷雨作 而百果草木皆甲坼 解之时义大矣哉!《解·彖传》)

天地不交 而万物不兴(《归妹·彖传》)

天地絪縕 万物化醇 男女构精 万物化生(《系辞下传》)

乾天也,故称乎父。坤地也,故称乎母。震一索而得男,故谓之长男。巽一索而得女,故谓之长女。坎再索而得男,故谓之中男。离再索而得女,故谓之中女。艮三索而得男 故谓之少男。兑三索而得女 故谓之少女(《说卦》)

有天地然后万物生焉,盈天地之间者唯万物。故受之以《屯》。屯者盈也。屯者 万物之始生也。……(《序卦传》)

有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错。(《序卦传》)

上引这些材料,有的或许是讨论筮法问题的,但总起来说,都涉及到了一种宇宙生成的观念。“乾元”、“坤元”,“资始”,“资生”表明《易传》所谓阴阳 不仅有“功能”义 还有“实体”义。正是二者的“始交”、“絪縕”才有“雷雨作 而百果草木皆甲坼”的宇宙奇观 才有“天造草昧 宜建侯而不宁”的人类史诗。一句话 才有宇宙生命的开展历程。这 就是“一阴一阳之谓道”。

12.3 超越筮卦局限 诠释生命之道

《易传》凭借筮卦结构 演绎阴阳法则 并把此法则概括为“一阴一阳之谓道”。此所谓“道”亦即“形而上者谓之道”之“道”。《系辞上传》说：

乾坤其易之缊邪！乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易；易不可见，则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。

这段话主要是讲筮法问题。^①《乾》《坤》指卦象 大意是说，《乾》为纯阳，《坤》为纯阴 有此对立之象 方有六十四卦变易之可言 六十四卦之变易不可见，《乾》《坤》两卦的作用也就止息了。《乾》《坤》两卦正是以其有形的卦爻象位 来体现无形的阴阳变易之则。虽是讲筮法 但其以“形而上”界定“道”的特性 便会使“道”的普遍性特征进一步凸现出来，《易经》也因此而成为彰显形上之道的“哲学巨著”。如说：

《易》与天地准 故能弥纶天地之道。仰以观于天文 俯以察于地理 是故知幽冥之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状（《系辞上传》）

“准”等“弥纶”普遍包罗。此是说，《易》拟天地 几乎可以与天地相等同 所以能普遍包罗天地之间的一切道理 诸如天文、地理、幽冥生灭以及死生变化等 无不在其涵括之中。因此，“范围天地之化而不过，屈成万物而不遗，通乎昼夜之道而知”（《系辞上传》），而如果圣人掌握了《易经》的“形上”之“道”就能“与天地相似 故不违 知周乎万物而道济天下 故不过 旁行而不流 乐天知命 故不忧 安土敦乎仁 故能爱”（《系辞上传》），即德行配天地 智能通万物 仁民而爱物 安然而处世。这样 透过对《易》道的诠释，《易传》进一步将天地人贯通为一个整体 并将《易经》“塑造”成为一部彰显生命之道 圣人可以以此“崇德广业”的宝典。

《易》之为书也 广大悉备 有天道焉 有人道焉 有地道焉 兼三才而两之 , 故六。六者非它也 三才之道也。(《系辞下传》)

昔者圣人之作《易》也 将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳 立地之道曰柔与刚 立人之道曰仁与义。兼三才而两之 故《易》六画而成卦 分阴分阳 迭用柔刚 故《易》六位而成章。(《说卦传》)

一部《易经》 贯穿了天道、人道、地道 但虽分而为“三才”之道 合则不过“性命之理”罢了。人能顺此“性命之理”就能“观乎天文 以察时变 观乎人文 以化成天下”(《贲·彖传》);圣人感人心而天下和平”(《咸·彖传》);“顺乎天而应乎人”(《革·彖传》);“节以制度 不伤财 不害民”(《节·彖传》).....。所以,《系辞下传》说:“《易》其至矣乎 夫《易》圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑 崇效天 卑法地。天地设位而易行乎其中矣。成性存存 道义之门。”研读《易经》也就成为一种“成就自己的本性 使之存而又存”的道德生命的体认与实践:

是故君子所居而安者,《易》之序也 所乐而玩者 爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞 动则观其变而玩其占。是以“自天佑之 吉无不利”(《系辞上传》)

“易之序”,《释文》引虞翻本作“易之象”。按下文“观其象”句。“序”当作为“象”。此是说 君子居家则观摩卦象 玩味爻辞 行动时则体察卦象之变 玩味筮辞吉凶。如此则可获天之佑 吉无不利。那么 如何观变玩占呢?《易传》引述孔子解《易》的话作了示范。以《乾·文言传》为例:

初九曰:“潜龙勿用。”何谓也?子曰:“龙德而隐者也。不易乎世 不成乎名。遁世无闷,不见是而无闷。乐则行之,忧则违之。确乎其不可拔,潜龙也。”

九二曰:“见龙在田 利见大人。”何谓也?子曰:“龙德而正中者也。庸言之信 庸行之谨 闲邪存其诚 善世而不伐 德博而化。《易》曰:‘见龙在田 利见大人。’君德也。”

九三曰:“君子终日乾乾 夕惕若 厉无咎。”何谓也?子曰:“君子进德修

业。忠信 所以进德也 修辞立其诚 所以居业也。知至至之 可与言几也 知终终之 可与存义也。是故居上位而不骄 在下位而不忧。故乾乾 因其时而惕 虽危无咎矣。”

九四曰：“或跃在渊 无咎。”何谓也 子曰：“上下无常 非为邪也。进退无恒 非离群也。君子进德修业 欲及时也。故无咎。”

九五曰：“飞龙在天 利见大人。”何谓也 子曰：“同声相应 同气相求 水流湿 火就燥 云从龙 风从虎 圣人作而万物睹。本乎天者亲上 本乎地者亲下 则各从其类也。”

上九曰：“亢龙有悔。”何谓也 子曰：“贵而无位 高而无民 贤人在下位而无辅 是以动而有悔也。”

不难看出 孔子释《易》 在在围绕一个“德”字。孔子说：“幽赞而达乎数 明数而达乎德”并自谓其学《易》之目的在“观其德义”(《周易帛书·要》)而“无大过”(《论语·述而》)；《易传》由宇宙法则贯通生命之道 也正是循着孔子这一印证生命体验 修养德性主体的思路而展开的。例如，《象传》曰：

“终日乾乾”反复道也(《乾》九三)

“括囊无咎”慎不害也(《坤》六四)

“童蒙”之“吉”顺以巽也(《蒙》六五)

“自我致寇”敬慎不败也(《需》九三)

“同人于宗”齐道也(《同人》六二)

大有初九 无交害也(《大有》出九)

“谦谦君子”卑以自牧也(《谦》初六)

“干父用誉”；承以德也(《蛊》六五)

“舍车而徒”义弗乘也(《贲》初九)

“不远”之“复”以修身也(《复》初九)

“中行独复”以从道也(《复》六四)

“有厉利己”不犯灾也(《大畜》初九)

“履错”之“敬”以辟咎也(《离》初九)

“不恒其德”无所容也(《恒》九三)

“执用黄牛”固志也(《遁》六二)
“君子于行”义不食也(《明夷》初九)
“王假有家”交相爱也(《家人》九五)
“威如”之“吉”反身之谓也(《家人》上九)
“覆公餗”信如何也(《鼎》九四)
“归妹以娣”以恒也。“跛能履吉”相承也(《归妹》初九)

“反复道”；重复践行之义(《周易本义》卷一)。“慎不害”谨慎小心之义。“顺以巽”恭顺谦逊之义。“敬慎不败”；相时而动，……直使敬慎勿失其宜”^①之义。“‘同人于宗’ 齐道也”若不广泛与人和同 必然招致憾惜之义。“无交害”谨慎自守 不滥交往之义。“卑以自牧”；甘于谦卑 养其德行之义。“干父之蛊 承以德也”以美德继承先辈事业之义。“舍车而徒 义弗乘也”严守本分 不越规矩之义。“不远之复 以修身也”；速改以从善^②之义。“中行独复 以从道也”居中行正，专心向善之义。“有厉利己 不犯灾也”适时而止 免遭灾祸之义。“履错之敬 以辟咎也”错然警惧 进德修业 以免其咎 《周易折中》卷四引胡瑗语 之义。“不恒其德 无所容也”行为不专一 必将无处容身之义。“执用黄牛 固志也”；坚固遁者之志 使不去己(《周易正义》卷四)之义。“君子于行 义不食也”安处无闷 惟义之从之义。“王假有家 交相爱也”家和睦 人人相爱之义。“威如之吉 反身之谓也”反身自省 严于律己之义。“覆公餗 信如何也”不自量力 不胜其任 导致信任危机之义。以上材料表明，《象传》解释爻辞 特别重视“进德修业”的主体修养。

《象传》分《大象传》和《小象传》。上引材料均出《小象传》而整部《大象传》通篇所论 或讲行为修养 或讲德治、法治^③ 均不出“进德修业”之外。如讲修养的有：

天行，健。君子以自强不息。

地势，坤。君子以厚德载物。

云雷，屯。君子以经纶。

王孝鱼点校：《二程集》 第 726 页。

② 同上注 820 页。

李境池：《周易探源》 第 346-347 页。

山下出泉，蒙。君子以果行育德。
风行天上，小畜。君子以懿文德。
天地不交，否。君子以俭德避难，不可荣以禄。
火在天上，大有。君子以遇恶扬善，顺天休命。
天在山中，大畜。君子以多识前言往行，以畜其德。
山下有雷，颐。君子以慎言语，节饮食。
泽灭木，大过。君子以独立不惧，遁世无闷。
水洊至，习坎。君子以常德行，习教事。
山上有泽，咸。君子以虚受人。
雷风，恒。君子以立不易方。
天下有山，遁。君子以远小人，不恶而严。
雷在天上，大壮。君子以非礼弗履。
明出地上，晋。君子以自昭明德。
风自火出，家人。君子以言有物而行有恒。
山上有水，蹇。君子以反身修德。
山下有泽，损。君子以惩忿窒欲。
风雷，益。君子以见善则迁，有过则改。
地中生木，升。君子以顺德，积小以高大。
泽无水，困。君子以致命遂志。
洊雷，震。君子以恐惧修省。
山上有雷，小过。君子以行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭。
水在火上，既济。君子以思患而预防之。
.....

以上所引只是《大象传》中的部分材料，从中不难看出作者“崇效天，卑法地”以天地自然之道，正是为了印证主体的道德生命体验。以《乾·象传》为例：“天行健，君子以自强不息”中“君子以”三个字颇令人玩味。它表明人类德性的提升，一方面需要经验层面的模仿对象（“天行”），另一方面又需要理性层面的主体自觉（“君子以”——君子应当），同时还需要在道德实践中不断内化对象（“天”）的品格力量，丰富主体自觉的内容，并在二者的圆融中充沛自我，以使之成为彰显人类品格魅力

的大本大源。《易传》十分重视并特别强调人类对天地之道的模仿，我们甚至可以说，其观物取象，设卦系辞，正是为了拟诸天地之道而形容之，以为人类行为做样板。而一部《大象传》几乎完全是为了从直观经验的层面提升人类的德性而作的。在这里，天地自然毫无疑问地是靠着的品格魅力，成为人类完善自我的榜样力量的。然而，这种榜样的作用又是凭借了人类理性的认知能力，经过一番特殊的符号化之后来成就的。比如天的刚健之性，就是透过由纯阳爻组成的《乾》卦的解释功能而成为人类内化天之刚健品格的哲学依据的。因此，《周易》强调的“崇效天 卑法地”既不同于宗教意义上的顺服，也不同于相对主义者的“蔽于天而不知人”。相反，它是靠着主体的自觉，经由知识层面的转换，在道德实践中不断实现着的天人之间的德性互动。

天人之间的德性互动，贯通了宇宙生命，也保证了人的“无大过”。“无大过”，则可以造就君子的品德，“乐天知命”并能够：

与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。（《乾·文言传》）

总之，《易传》透过钩沉筮卦体例，揭明吉凶之理，凭借筮卦特点，演绎阴阳法则，最后超越筮卦局限，诠释生命之道，将一部本来作为占卜之用的《易经》转换成了一部圆融宇宙生命的哲学著作。从此，在《易传》作者的眼中，《易经》便成了下面这样一部著作：

夫《易》圣人所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。（《系辞上传》）

夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。是故筮之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。神以知来，知以藏往，其孰能与于此哉！古之聪明睿智神武不杀者夫！是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用。圣人以此斋戒，以神明其德夫！（《系辞上传》）

第 13 章

《易传》中的天人问题

上一章的讨论 我们明白了《易传》将《易经》解释为哲学著作的基本思路。《易传》为什么要作出这样的努力？这与它试图解决春秋战国时期面临的天人问题有关。天人问题，是中国古代哲学的基本问题。早在夏商周三代，统治者内部的思想家就已经开始站在宗教神学的立场 思考‘天命’与‘统治者’的关系了。西周末年和春秋时期，随着传统天命论的内在矛盾日益突出，构成天命论的诸多要素，特别是天、人等要素遂逐渐发生分化，并得到了相对独立的发展。春秋战国之际，老子与孔子反思三代宗教及春秋时期的社会现实，借助于西周天命论分化带来的丰富文化资源 扬弃‘以德配天’的思维模式 分别建构了‘推天道明人道’和‘推人道达天命’的哲学体系。《易传》综合二家之说（参见本书第十五章）建构了颇具特色的天人之学，从哲学的高度探寻了天人之间的内在同一性问题，奠定了中国哲学发展的基本思路。

13.1 《易传》论天

13.1.1 《易传》对天的认识

《易传》论天 内容颇为庞杂 有宗教意义的天 有伦理意义的天 有生命意义的天 有自然意义的天 有规律意义的天。有的情况下“天”还特指卦爻位。例如：

曾振宇：《易传 天论的哲学意义 兼论中国哲学有没有哲学概念》见《周易研究》2001 年第 2 期。

大有上吉 自天佑也(《大有上九·彖传》)

无妄，刚自外来，而为主于内。动而健，刚中而应，大亨以正，天之命也。

……无妄之往 何之矣 天命不佑 行矣哉?(《无妄·彖传》)

萃 聚也;……用大牲吉 利有攸往 顺天命也(《萃·彖传》)

兑 说也。刚中而柔外 说以利贞 是以顺乎天 而应乎人(《兑·彖传》)

是故，君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。是故自天佑之，吉无不利。……子曰：“佑者助也。天之所助者 顺也；人之所助者 信也。履信思乎顺 又以尚贤也。是以自天佑之 吉无不利也。”《系辞上传》

这些材料中的“天”基本上是宗教意义的天。“自天佑之”即来自上天的保佑。“天之命”即上天的命令。“天命不佑”即天命不保佑。“顺天命”即顺从天命。“顺乎天”即顺从天意。这些观念 比较古老 是三代宗教思想在《易传》中的子遗。又如：

天德不可为首也(《乾用九·彖传》)

飞龙在天 乃位乎天德(《乾·文言传》)

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶(《乾·文言传》)

中孚以利贞 乃应乎天也(《中孚·彖传》)

天尊地卑，乾坤定矣。·卑高以陈 贵贱位矣。《系辞上传》

天地之大德曰生 圣人之大宝曰位 何以守位曰仁 何以聚人曰财 理财正辞 禁民为非曰义(《系辞下传》)

这些材料中的“天”基本上都包含有伦理、道德的意义。“天德”天之美德。“与天地合其德”即与天地的德行一致。“应乎天”即顺应天的刚健之德(《周易正义》)。“天尊地卑”天尊而高 地卑而低。“天地之大德”即天地之盛德(《周易正义》)。由于天的观念在一定意义上被赋予了道德伦理的意义，《大象传》才在卦象的启发下 发显了那么多关于伦理、德政的心得体会。

又如：

大哉乾元 万物资始 乃统天(《乾·彖传》)
至哉坤元 万物资生 乃顺承天(《坤·彖传》)
雷雨之动满盈 天造草昧 宜建侯而不宁(《屯·彖传》)
天施地生 其益无方。凡益之道 与时偕行(《益·彖传》)
天地养万物 圣人养贤 以及万民。颐之时义大矣哉!(《颐·彖传》)

这些材料中的“天”具有生养万物的功能;“万物资始”即万物依靠天而开始产生。“天造草昧”,言天造万物于草创之时 如在冥昧之时也(《周易正义》);“天施地生”即上天施予 大地生养。“天地养万物”即天地养育万物。这种具有养育功能的天,既缺乏宗教神学的意味,又少有道德伦理的义涵,并且还有别于自然意义的天,本文谓之生命意义的天。这种生命意义的天,是传统神学之天转向自然之天的中间过渡环节。向来的研究,都喜欢把这些材料理解为自然意义的天,并非没有道理。在后面的讨论中,笔者也是把它归入自然主义天道观的范畴的。但这并不妨碍我们作出上述区分,这种区分,对于理解天观念的演化可能会有意义。

又如:

夫玄黄者 天地之杂也 天玄而地黄(《坤·文言传》)
豫 天地以顺动 故日月不过 而四时不忒(《豫·彖传》)
观乎天文 以察时变 观乎人文 以化成天下(《贲·彖传》)
天地革而四时成 汤武革命 顺乎天而应乎人 革之时义大矣哉!(《革·彖传》)
日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息,而况于人乎?况于鬼神乎?
(《丰·彖传》)
天地节而四时成 节以制度 不伤财 不害民(《节·彖传》)
在天成象 在地成形 变化见矣。《系辞上传》

这些材料中的“天”都是自然意义的天。“天玄而地黄”即天色玄而地色黄。“天地以顺动 故日月不过 而四时不忒”即天地顺着本性而动 所以日月不过度 四时不错位。“观乎天文”即观察日月星辰的变化。“天地革而四时成”即天地的变化 导致四季的形成。“天地盈虚”即日月的轮替 寒暑的往来等。这些观念 都是

从自然的意义上理解天或天地的变化。这种意义的理解，在一定意义上体现了天地自然的本来面目和本质规律。

又如：

乾元用九 乃见天则（《乾·文言传》）

其德刚健而文明 应乎天而时行 是以元亨（《大有·彖传》）

天道亏盈而益谦（《谦·彖传》）

先甲三日 后甲三日 终则有始 天行也（《蛊·彖传》）

君子尚消息盈虚 天行也（《剥·彖传》）

反复其道，七日来复，天行也。利有攸往，刚长也。复其见天地之心乎？
（《复·彖传》）

立天之道曰阴与阳（《说卦传》）

天地之道 贞观者也（《系辞下传》）

观天之神道 而四时不忒 圣人以神道设教 而天下服矣（《观·彖传》）

天地之道 恒久而不已也（《恒·彖传》）

这些材料中的“天”字 基本上都是规律意义的天。“天则”即大自然运行的法则。^①“应乎天而时行”即顺应天的规律 按时行动。^②“天道亏盈而益谦”，《集解》引崔觐曰：“若日中则昃 月满则亏 损有余以补不足 天之道也。”^③“天行”即天体的运行。^④“立天之道曰阴与阳”阴阳 即寒暖二气。“观天之神道”即观察神妙的自然规律。“天地之道 恒久而不已”即天地运行的规律 永远不会止息。这些观念 都是从自然规律的意义上来理解天的。

《易经》乃筮占之书 体例特殊，《易传》解经 受其筮法结构的影响很大 因此，天字有时也特指卦爻之位。例如：

黄寿祺、张善文：《周易译注》第18页“注释”。

杨按：“顺乎天而时行”的“天”似亦可以理解为“上天”、“天意”，但因后面紧接“时行”二字 故笔者认为，当理解为规律之天。

潘雨廷校释：《周易集解纂疏》第195页。

杨按：“天行”前接“终则有始”一语 故有天体运行的规律之义。

九三 重刚而不中 上不在天 下不在田(《乾·文言传》)

需有孚 光亨 贞吉。位乎天位 以正中也。利涉大川 往有功也(《需·彖传》)

“在师中吉”承天宠也(《师九二·彖传》)

“无往不复”天地际也(《泰九三·彖传》)

“上不在天 下不在田”孔疏曰：“上不在天 谓非五位 下不在田 谓非二位也。”(《周易正义》卷一)“位乎天位”指处于九五爻位。“承天宠”孔疏曰：“谓承受五之恩宠。”(同上卷二)“天指六五爻位。”“天地际”，《周易集解》引宋衷曰：“位在乾极，应在坤极 天地之际也。”^① 杨按 泰卦九三 处于由乾转坤之际 乾为天 坤为地 故曰“天地际”此是形容九三爻所处位置的独特。可见 这些材料中的天字 均是喻指爻位 这是《易传》解经的一个特色。

又如：

云上于天 需 君子以饮食宴乐(《需·彖传》)

天与水违行 讼 君子以作事谋始(《讼·彖传》)

上天下泽 履 君子以辨上下 定民志(《履·彖传》)

天地交 泰 后以财成天地之道 辅相天地之宜 以左右民(《泰·彖传》)

天地不交 否 君子以俭德辟难 不可荣以禄(《否·彖传》)

火在天上 大有 君子以遏恶扬善 顺天休命(《大有·彖传》)

天下雷行 物与无妄 先王以茂对时 育万物(《无妄·彖传》)

利涉大川 应乎天也(《大畜·彖传》)

天在山中 大畜 君子以多识前言往行 以畜其德(《大畜·彖传》)

天下有山 遁 君子以远小人 不恶而严(《遁·彖传》)

雷在天上 大壮 君子以非礼勿履(《大壮·彖传》)

泽上于天 夬 君子以施禄及下 居德则忌(《夬·彖传》)

天下有风 姤 后以施命诰四方(《姤·彖传》)

天地定位 山泽通气 雷风相薄 水火不相射 八卦相错 数往者顺 知来者

逆是故 易逆数也(《说卦传》)

有天地 然后万物生焉。盈天地之间者 唯万物(《序卦传》)

有天地 然后有万物(《序卦传》)

“云上于天”指《需》卦下乾上坎 乾为天，“天”指乾卦之位。其他如“天与水违行”“上天下泽”等等《大象传》中出现的“天”字 均是就乾经卦及其卦位而言的。《说卦传》中的“天地定位”其“天”字仍指乾卦。《序卦传》中的“天地”其“天”字也是指乾卦。只不过《大象传》和《说卦传》中的“天”字指的是经卦乾，《序卦传》中的“天”字指的是重卦乾罢了。

可见 在《易传》中 天字的含义是十分复杂的。有一种观点 认为《易传》乃至中国哲学中的“天”作为一个概念 既没有确定的内涵 也没有确定的外延 抽象性和思辨性也不高，因而算不上是一个真正的哲学概念^①。这种看法 有一定的道理。但立足于中国文化的传统说，这恰恰是中国哲学概念范畴的特色。《易传》乃至中国哲学中的“天”从消极的意义说 其内涵确实具有不确定性 但从积极的意义上说，这种不确定性却也是其丰富性的表现。这是一种思维方式，与西方哲学颇为不同。因此 它是不是“真正的哲学概念”并不重要 重要的是这种思维方式有什么特殊的意义。

13.1.2 《易传》中的天道观

《易传》中的“天”内涵虽然复杂 但其主导的倾向仍是春秋以来的自然主义的新传统。《彖传》说：“刚柔交错 天文也；……观乎天文 以察时变。”^②意思是说，日月星辰的错列 寒暑阴阳的代变 成就了天的文采 观察日月星辰的错列 寒暑阴阳的代变 便可以知道四时变化的规则。这就是《易传》对“天道”的基本认识。这种认识 明显受到了先秦道家天道自然观的影响(参见本书第十章)，具体而论，可析为以下四个方面：

13.1.2.1 立天之道曰阴与阳

“立天之道曰阴与阳”语出《说卦传》 意思是说 天道的内容 由寒暖二气构成，二者的交替 形成了四季、天时的变化。反过来 四季、天时的变化 也都必须遵循

曾振宇：《易传 天论的哲学意义 兼论中国哲学有没有哲学概念》。

今本无“刚柔交错”四字 据郭京本增。见高亨《周易大传今注》第 172 页。

着阴阳变易的法则。这一思想在《彖传》和《系辞传》中发展为“一阴一阳之谓道”说。如《彖传》曰：

大哉乾元，万物资始，乃统天。

至哉坤元，万物资生，乃顺成天。

“乾元”、“坤元”是从本源的意义上表述阴阳的特性；“资始”、“资生”是从功能的意义上表述阴阳的特性。它表明 乾坤（阴阳）既构成自然万物的生成之本（“元”），又构成自然万物的生成之因（“生”“成”）。又如《系辞上传》说：

夫乾 其静也专 其动也直 是以大生焉。夫坤 其静也翕 其动也辟 是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

大意是，《乾》的特点是静时处于抟聚状态 动时则伸直 所以能大生万物；《坤》的特点是静时处于合闭状态 动时则辟开 所以能广生万物。“大生”即“资始”；“广生”即“资生”。在这里，《易传》一方面指明了《乾》《坤》（阴阳）“始”“生”万物的本源特性特征 另一方面还指明了其“始”“生”万物的功能性意涵。此表明，《易传》之论天道 带有明显的生成论倾向。

13.1.2.2 刚柔相推而生变化

那么 宇宙的生成、天道的运行具体又表现为一个怎样的过程呢？《系辞下传》说：

乾坤其易之门也 乾 阳物也 坤 阴物也。阴阳合德而刚柔有体 以体天地之撰 以通神明之德。

这段话本意是讲《乾》《坤》和合生成六十四卦。但却也道出了天道运行、化生万物的一个秘密 即“阴阳合德”。如《泰》卦《彖传》说：“天地交而万物通”；《否》卦《彖传》说：“天地不交而万物不通”；《姤》卦《彖传》说：“天地相遇 品物咸章”。等等 都强调了阴阳交合在天地万物生化流行中的作用。阴阳“合德”（交合）万物流行，《系辞上传》又称之为“天地絪縕 万物化醇 男女构精 万物化生”。其具体的表现

形式则是‘刚柔相推而生变化’。《系辞下传》云：

八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。
圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。刚柔相推而生变化……。

这些《传》文虽然是讲圣人设卦观象的问题，但文中表明变化的产生乃刚柔相推的结果。所以《系辞下传》又说：

日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。

《彖传》把这种来往屈伸称为‘反复其道’、‘终则有始’。所谓‘反复其道，七日来复，天行也’（《复·彖传》）所谓‘终则有始，天行也’（《蛊·彖传》），正是由于这样的‘天行’才孕育并‘现象’了生生不息的宇宙生命。

13.1.2.3 鼓万物而不与圣人同忧

“反复其道”、‘终则有始’的‘天行’虽然孕育并‘现象’了生生不息的宇宙生命，但这一切又都是自然而然地发生的。天道的最大特点就是‘自然’。《系辞上传》说：

显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，圣德大业至矣哉！富有之为大业，日新之为圣德，生生之为易。

“显”是显现。“藏”是隐藏。“仁”指造化生物的功能。“用”指造化生物的作用。“鼓万物”指鼓动万物，使之化育。“不与圣人同忧”指道的化育功能没有意识，自然而然。可见，与人道之作事谋始，出于忧患不同，天道则是无意为之，而无不为之。如《谦》卦《彖传》说：“天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦。”《恒》卦《彖传》说：“日月得天而能久照，四时变化而能久成。”《解》卦《彖传》说：“天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼。”等等。都说明了天道的特性是没有欲望，没有意志，自然而然。

13.1.2.4 天地之道恒久而不已

天道没有意志 却有规律。《恒》卦《彖传》说：“天地之道 恒久而不已也。”“恒久而不已”即恒常而无穷止。恒久、恒常就是法则 就是常规 也就是规律。所以《豫》卦《彖传》说：“天地以顺动 故日月不过 而四时不忒。”即天地顺性而动 所以日月周转不致差失 四季更替没有差错。又如《丰》卦《彖传》说：“日中则昃 月盈则食 天地盈虚 与时消息。”即太阳行至正中必将西斜 月亮圆满之后必将亏蚀。天地万物 有盈满就有亏损 都是因应着时光的流转 或消衰 或生息。这说明 自然界的 变化 有其规律可循 不相紊乱。《易传》还常常把这种“不相紊乱”的自然变化称为“阴阳不测”之“神”。如《说卦传》云：“神也者 妙万物而为言者也。动万物者莫疾乎雷 挠万物者莫疾乎风 燥万物者莫燥乎火 说万物者莫说乎泽 润万物者莫润乎水 终万物始万物者莫盛乎艮。故水火相逮 雷风不相悖 山泽通气 然后能变化 既成万物也。”可见 天道之变 有规律 有常则 同时又体现为阴阳不测之妙。

13.2 《易传》论人

13.2.1 《易传》中的人

受《易经》卦爻辞的影响，《易传》中论及的人 包含君子、小人、大人、王等等。但相对而言，《易传》更重视对“君子”的讨论 如《周易》经传中“君子”一词出现频率极高 竟高达一百多次。其次 对《易经》中没有涉及到的“圣人”，《易传》也特别关注。比较来说，《易传》对君子的讨论 侧重于讲“进德修业”对圣人的讨论 则侧重于歌颂其“成能”之功。

13.2.1.1（易传）论君子

《彖传》中说：

天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。
谦尊而光 卑而不可逾 君子之终也。（《谦·彖传》）

君子尚消息盈虚 天行也。（《剥·彖传》）

这两则材料 有一个共同的特点 就是强调君子要效法天地之道 修养自己的品格。“卑而不可逾”即卑下而不可逾越。卑下源于地道 不可逾越源于天道。能做到这一点 就是君子的归宿。又如《乾·文言传》：

君子进德修业 忠信 所以进德也 修辞立其诚 所以居业也。知至至之 可与几也 知终终之 可与存义也(《乾·文言传》)

君子进德修业 欲及时也(《乾·文言传》)

君子敬以直内 义以方外 敬义立 而德不孤(《坤·文言传》)

君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。
(《坤·文言传》)

这四则材料 也有一个共同的特点 就是强调“进德修业”。《易传》认为 君子“进德修业”要忠信 要及时 要修辞立诚 要知道自己的目标 知道自己的归宿 要用敬畏使心思正直 用仗义使行为端方 要品德高尚、通晓事理 操守本分、居位得体。又如《象传》：

天行健 君子以自强不息(《乾·象传》)

天与水违行 讼 君子以作事谋始(《讼·象传》)

火在天上 大有 君子以竭恶扬善 顺天休命(《大有·象传》)

地中有山 谦 君子以裒多益寡 称物平施(《谦·象传》)

整部《大象传》都是针对着君子讲的 涉及方方面面 但归纳言之 不外乎围绕着个人修养，讨论儒家的政治哲学和人生哲学。^① 又如：

是故 君子所居而安者 易之序也。所乐而玩者 爻之辞也。是故 君子居则观其象而玩其辞 动则观其变而玩其占。是故自天佑之 吉无不利(《系辞上传》)

君子居其室 出其言善 则千里之外应之 况其迩者乎 居其室 出其言不善 千里之外违之 况其迩者乎 言出乎身 加乎民 行发乎迩 见乎远 言行君子之枢机 枢机之发 荣辱之主也。言行 君子之所以动天地也 可不慎乎？
(《系辞上传》)

君子之道 或出或处 或默或语。二人同心 其利断金。同心之言 其臭如兰(《系辞上传》)

乱之所生也，则言语以为阶。君不密，则失臣。臣不密，则失身。凡事不密 则害成。是以君子慎密而不出也(《系辞上传》)

危者 安其位者也 亡者 保其存者也 乱者 有其治者也。是故 君子安而不忘危 存而不忘亡 治而不忘乱 是以 身安而国家可保也(《系辞下传》)

君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求。君子修此三者，故全也。危以动 则民不与也 惧以语 则民不应也 无交而求 则民不与也。莫之与 则伤之者至矣(《系辞下传》)

这些材料，仍然是讨论君子的修养问题。相较而言，更侧重于论述君子的处世原则 处事方法等。

13.2.1.2 《易传》论圣人

《易传》对圣人的论述 主要侧重于其“成能”之功。此所谓“天地设位 圣人成能 人谋鬼谋 百姓与能。”(《系辞下传》) 具体而言 又可分为以下几个方面：

其一 圣人本乎宇宙的秩序 建立人间的秩序。如曰：

天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义大矣哉！(《豫·彖传》)

观天之神道 而四时不忒。圣人以神道设教 而天下服矣(《观·彖传》)

天地养万物 圣人养贤 以及万民。颐之时义大矣哉！(《颐·彖传》)

天地感而万物化生 圣人感人心而天下和平(《咸·彖传》)

日月得天而能久照，四时变化而能久成。圣人久于其道，而天下化成。(《恒·彖传》)

这些材料，或者讲圣人根据天之神道，教化百姓；或者讲圣人效法天地养育万物之功 而培育贤才 养育万民 等等。总之都是强调圣人“成能”有天地作根据 有天地作样板。

其二 圣人设卦、观象、系辞作《易》

夫《易》 圣人所以崇德而广业也(《系辞上传》)

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动 而观其会通 以行其典礼 系辞焉以断其吉凶 是故谓之爻(《系辞上传》)

夫《易》何为者也？.....是故 圣人以通天下之志 以定天下之业 以断天下之疑(《系辞上传》)

昔者圣人之作易也，幽赞神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性，以至于命。(《说卦传》)

这些材料 主要是讲圣人作《易》的根据和目的 其根据仍是“天地设位(“天下之赜”“天下之动”)其目的则是开通天下人的心志 确定天下人的事业 解除天下人的疑惑 以至于穷究物理 尽知人性 通晓天命。

其三 圣人观象制器

作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离。包羲氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒 耒耨之利 以教天下 盖取诸益。日中为市 致天下之民 聚天下之货 交易而退 各得其所 盖取诸噬嗑。神农氏没 黄帝、尧、舜氏作 通其变 使民不倦 神而化之 使民宜之。易穷则变 变则通 通则久。是以自天佑之 吉无不利 黄帝、尧、舜 垂衣裳而天下治 盖取诸乾坤。剡木为舟 剡木为楫 舟楫之利 以济不通 致远以利天下 盖取诸涣。服牛乘马 引重致远 以利天下，盖取诸随。重门击柝，以待暴客，盖取诸豫。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济 盖取诸小过。弦木为弧 剡木为矢 弧矢之利 以威天下 盖取诸睽。上古穴居而野处 后世圣人易之以宫室 上栋下宇 以待风雨 盖取诸大壮。古之葬者 厚衣之以薪 葬之中野 不封不树 丧期无数 后世圣人易之以棺槨 盖取诸大过。上古结绳而治 后世圣人易之以书契 百官以治 万民以察 盖取诸夬(《系辞下传》)

这段材料 主要是歌颂圣人观象制器 以利天下。总之 在《易传》看来 圣人的特点和作用 是本乎宇宙的秩序 建立人间的秩序 观象制器以为天下利。其作《易》的

目的,也正在于此。圣人 是人类能动性的集中体现。

13.2.2 《易传》中的人道观

透过《易传》对‘君子’、‘圣人’的讨论,再参考其他相关的论述,基本可以将出《易传》人道观的大致思路。《彖传》曰:“文明以止,人文也;……观乎人文,以化成天下。”意思是说,文明的作用在于使人的行为有所节制,有所节制,就能成就人类伦理道德之美。而考察人类社会的伦理道德现象,便能教化天下,成全礼俗。可见此以人文为人道的特点,主要指推行仁义等道德教化,可以说是继承了儒家的人文主义传统。但同时也表现了自己的特点:

13.2.2.1 忧患意识

《易经》作为一部形成于殷周之际的筮占之书,其目的是为了引导人们防患于未然,化险为夷,趋吉避凶。因而,在其卦爻象及卦爻辞中,包含了较为深沉的忧患意识。《易传》把这种意识概括为“明于忧患与故”,并因此而视《易经》为“圣人所以崇德而广业”的“宝典”。《系辞上传》说:“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。……显诸仁,藏诸用,鼓万物而不与圣人同忧。”这里特别拈出“鼓万物而不与圣人同忧”一语,说明“忧”是人之事,而非天地自然之事。换句话说,“忧”纯粹属于人类主体的行为,是人类主体的自觉,是人之为人的责任意识扩充与彰显。孔子晚而喜《易》,自谓“好其德义”(《帛书周易·要篇》),实际上也是看中了它所饱含的忧患精神和人生智慧。

子曰:“危者,安其位者也;亡者,保其存者也;乱者,有其治者也。是故君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱。是以身安而国家可保也。《易》曰:‘其亡其亡,系于苞桑。’”(《系辞下传》)

这里强调“安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱”,一句话,就是强调防患于未然。孔子是一位忧患意识很强的思想家。如说:“人无远虑,必有近忧”(《论语·卫灵公》);“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也”(《论语·述而》)等。忧患意识,在中国长期的历史发展中,不断得到了充实和提升。

13.2.2.2 进德修业

圣人忧患,目的是要人趋吉避凶,而趋吉避凶的途径则是“迁善改过”。《象传》说:“君子以见善则迁,有过则改。”如何迁善改过?

易之兴也 其于中古乎 作易者 其有忧患乎 是故履 德之基也 谦 德之柄也 复 德之本也 恒 德之固也 损 德之修也 益 德之裕也 困 德之辨也 井 德之地也 巽 德之制也。履 和而至 谦 尊而光 复 小而辨于物 恒 杂而不厌 损 先难而后易 益 长裕而不设 困 穷而通 井 居其所而迁 巽 称而隐。履以和行 谦以制礼 复以自知 恒以一德 损以远害 益以兴利 困以寡怨 井以辨义 巽以行权(《系辞下传》)

这段话将《履》、《谦》、《复》、《恒》、《损》、《益》、《困》、《井》、《巽》等九卦反复陈述了三遍 易学史上称为“三陈九德”。“三陈九德”是《易传》开出的忧患之方。这个方子 其的核心乃是一个“德”字。“三陈九德”就是从各个方面反复论述“德”的价值和为“德”之方。而其目的则在于“惧以终始 其要无咎”(《系辞下传》)即让人始终保持警惕 防止犯大过错。

13.2.2.3 与时偕行

《易传》讲迁善改过 有一个明显的特点 就是强调“与时偕行”“动静不失其时”。艮卦《彖传》曰：

艮 止也。时止则止 时行则行 动静不失其时 其道光明。“艮其止”止其所也。上下敌应 不相与也 是以“不获其身 行其庭 不见其人 无咎”也。

《艮》卦主要申明“止”义。但论“止”之卦何以又说“时行则行” 金景芳先生解释说：“止的意义并不简单，不能以为停止不动才是止。其实止还包含着行的意义在内。这一点一般人不曾领会，所以孔子特别加以说明。止于止是止，止于行也是止。我们坚持不懈地干一件事情，就是止于行的止。后来我们发现情况变了，这件事情必须停止 不宜再干了 这就是止于止的止。坚持干什么 是止于行 坚持不干什么 是止于止。……‘时止则止’ 时要求止于止 就止于止。‘时行则行’ 时要求止于行 就止于行。或止于止 或止于行 时是决定性的因素。”^① 金先生的解释很有道理。其实，“坚持不干什么”就是改过，“坚持干什么”就是持恒。干与不干，关键是“与时偕行”“动静不失其时”。“与时偕行”亦即“时中”。“时中”即“中”而

因其“时”；“时”而得其“中”。得其“中”所谓经也，因其“时”所谓权也。有经有权，故能变通。此所谓“变通者，趣时者也”。变通趣时，即变化日新，此所谓“日新之谓盛德”（《系辞上传》）。

13.2.2.4 安身立命

以上所论人道的内容，可以集中为一句话，就是“安身立命”。《易传》让人“明于忧患与故”（《系辞下传》），让人“进德修业”，让人“遁世无闷”（《乾·文言传》），等等，都是为了这个目的。《系辞下传》说：“易其至矣乎！夫易，圣人所以崇德而广业也”；夫易，开务成物，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”。认为掌握了《易》，就可以解决疑惑，成就各种事业。但《易传》认为，与时偕行，安身立命，必须遵循一个法则，就是前文所引“一阴一阳之谓道”。《说卦传》称此法则为“性命之理”。其曰：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”。认为人懂得并按此性命之理行动，便可以排除忧患，安身立命，成为高尚的人。即其所说：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”“穷理”即探讨阴阳变易的法则；“尽性”即发挥人的仁义之性；“至于命”即达到安身立命的境地，即对生死寿夭、吉凶祸福等遭遇，皆能安然处之。^①《系辞上传》称赞这种境界为“与天地相似故不违，知周乎万物而道济天下，故不过，旁行而不流，乐天知命，故不忧，安土敦乎仁，故能爱”。而这一点已经涉及到天人关系问题了，我们将在下一部分中讨论。

13.3 《易传》论天人关系

前面说，《易传》在天道观方面继承、发展了道家的自然主义传统，在人道观方面继承、发展了儒家的人文主义传统。而《易传》最大的特点则在于，在天人关系方面有机地结合二者，综合创新，形成了一套较为系统而健全的天人理论体系。

13.3.1 《易传》天人观的内涵

首先，天、地、人三才统一。

《易传》天人观的特色，首先表现为天、地、人三才统一的整体观念。《系辞下

朱伯崑：《朱伯崑论著》第647页。

传》说：“有天道焉 有人道焉 有地道焉 兼三才而两之 故六。”《说卦传》说：“昔者圣人之作易也 将以顺性命之理 是以立天之道曰阴与阳 立地之道曰柔与刚 立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”这些言论 本意是从故法的角度谈卦画的构成问题 但它纳天、地、人于一卦六爻的符号体系内 体现了天、地、人三才统一的整体观念 这是《易传》考察天人关系的出发点。张岱年先生说 三才之道“，分开来说 天道、地道、人道有一定的区别 总起来说，‘一阴一阳之谓道’是普遍性的。”^① 这说明 天、地、人——自然、社会与人 作为各自独立的形态虽或有别 但作为一个宇宙生命的整体 则是同本同根，遵循着共同的变易法则的。

其二“崇效天 卑法地”。

以天、地、人为一个整体，《易传》进一步界定了人在“三才”之中的角色、地位，这就是“崇效天 卑法地”（《系辞上传》），如《颐》卦《彖传》说：“天地养万物 圣人养贤以及万民。”这是效法天地养物的功能 养育万民。如《坎》卦《彖传》说：“天险不可升 地险山川丘陵也。王公设险以守其国 险之时用大矣哉。”这是效法天地自然之险 设险守国 防止侵略。如《咸》卦《彖传》说：“天地感而万物化生 圣人感人心而天下和平。”这是效法天地交感化生万物的特性 感化人心 治国平天下。如《恒》卦《彖传》说：“日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道，而天下化成。”这是效法自然变化不已 生生不息的品质 恒久坚持人文化成的正道。这些材料 都强调了人对天地之道的效法 表现了人对自然规律 自然法则的顺应。在《易传》中 最能集中反映“崇效天 卑法地”思想的莫过于《象传》。如《乾》卦《象传》说：“天行健 君子以自强不息。”指出君子要效法天道刚健有为 周而复始的品格 努力奋斗 自强不息。《坤》卦《象传》说：“地势坤 君子以厚德载物。”指出君子要效法地道平顺居下 负载万物的品格 敦厚品德 承担重任。其他如《屯》卦《象传》说：“云雷 屯 君子以经纶。”《蒙》卦《象传》说：“山下出泉 蒙 君子以果行育德。”《大畜》卦《象传》说：“天在山中 大畜 君子以多识前言往行。”《益》卦《象传》说：“风雷 益；君子以见善则迁 有过则改。”等等 都表明在“天道”与“人道”之间存在着内在同一性 人们通过认识和效法天道 就可以从中汲取教益 引申出人事所遵循的原则。

其三“天地设位 圣人成能”。

“崇效天 卑法地”强调了人对自然之道的效法。但《易传》不同于庄子之“蔽于天而不知人”，其效法天地的目的恰恰是为了突出“圣人成能”的人道本质。《系辞上传》说：“天地设位 圣人成能。”成能’就是成就天地化生万物的功能。这是指出 天地人虽然是一个整体 但天人之间又有其差别 人应该在顺应天道的同时 积极发挥人的主观能动作用 崇德广业 参赞天地的化育。《泰》卦《象传》说：

天地交 泰 后以裁成天地之道 辅相天地之宜 以左右民。

“裁成”即裁节成就；“辅相”即辅助赞勉。一句话 就是驾御自然界的法则 参与自然界的化育过程。这些都是分别人道与天道的不同，强调人在自然面前应积极主动 参赞天地的大化流行。其实在《易传》看来，《易经》一书就正是“圣人成能”之作 其曰：

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动 而观其会通 以行其典礼 系辞焉以断其吉凶 是故谓之爻。……拟之而后言 议之而后动 拟议以成其变化（《系辞上传》）

这些话 虽本意是说圣人观象、画卦、系辞等问题 但实际上却凸显了“圣人成能”以促成事物发展变化的人道有为的本质。所以《系辞上传》中又说：“备物致用 立成器以为天下利 莫大乎圣人。”用《彖传》的话说 这也叫“唯君子为能通天下之志”。

其四“保合太和 乃利贞”。

强调三才同一 强调“崇效天 卑法地”同时又强调“圣人成能”这种认识 我们可以称之为“天人有别而相参”。正是基于“同一”、“有别”而又“相参”的观念，《易传》特别重视从中正和谐的立场调适天人之间的关系 并把“保合太和”（《彖传》）作为天人和諧的理想目标。如

天地以顺动，故日月不过而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。
（《豫卦·彖传》）

天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情

可见矣(《颐卦·彖传》)

日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成，观其所恒 而天地万物之情可见矣(《恒卦·彖传》)

这些话 都鲜明地体现了天人之间相参、相成 和谐统一的关系。这样的“和谐”站在天道的立场说 是人与自然的和谐共处与合规律运动 站在人道的立场说 是“顺乎天而应乎人”的道德理想与“保合太和”的精神境界。在这样的“和谐”中 天与人 自然与人 可以超越分别 达到合一。如《乾·文言传》所说：“夫大人者与天地合其德 与日月合其明 与四时合其序 与鬼神合其吉凶。先天而天弗违 后天而奉天时。天且弗违 而况于人乎 况于鬼神乎？”“先天而天弗违”是说人先于天时而动，天时并不违背人的行动。“后天而奉天时”是说天时的变化到来后 人又能依天时而动。能这样 就是真正达到了《易传》所谓的“乐天知命故不忧”。

13.3.2 《易传》天人观的哲学含义

如上所述，《易传》天人观，一方面吸收了道家自然观的合理因素 而主张从天道推出人道的法则；一方面又努力克服道家以天合人、于人事方面消极无为的片面性，而发挥了儒家视人的道德行为为人道的本质，视人的自我完善为人生的目的的思想。并在此基础上综合创新，形成了一种新的天人学体系。此种天人学，就其哲学的本意说，主要包含两层意思：一是要探寻人和社会存在的合理性根据；一是要探寻人和社会合理存在的可能性根据。

先说第一点。在本章的开头，我们曾简要追述了天人问题在中国思想发展史中的产生历程，指出：“西周末年和春秋时期，随着传统天命论的内在矛盾日益突出 构成天命论的诸多要素 特别是天、人等要素遂逐渐发生分化 并得到了相对独立的发展。”从思想发展史的角度说 这固然表现了人之理性的觉醒 认识水平的提高。但同时也引发了一个更为本质的问题：传统天命论的信仰系统被打破之后，现实政治存在的合理性根据究竟应该是什么？与之相关的一个哲学问题则是：如何理解业已发生分化的天人关系？正是由于这样一个时代课题，促使春秋末期孔、老两家在对三代以来的思想文化和春秋时期的社会政治进行哲学反思时，都不约而同地把天人问题作为其哲学建构的切入点。在老子 其表现为“推天道以明人事”，也就是以天道自然的本然和谐为根据，求证人类社会的合理存在方式。在孔子，其表现是“与命与仁”即以“天命之德”之内化于人自身 来为人的伦理道德行为寻求

内在的动力源泉（有些工作是由孟子来完成的）。前者是推天道以明人道，后者是推人道而上达天命。《易传》综合二家，进一步从天人统一的立场，探寻了“人和社会存在的合理性”根据。如说：“天地养万物，圣人养贤以及万民。《颐》之时大矣哉。”（《颐·彖传》）“天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。”（《咸·彖传》）“日月得天而能久照，四时变化而能久成。圣人久于其道而天下化成。”（《恒·彖传》）“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。”（《革·彖传》）“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎？”（《丰·彖传》）“天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民。”（《节·彖传》）类似的例子，特别是《大象传》，还十分之多，文繁不举。这些材料有一个共同的特点，就是先说天道，然后推出人道。此表明，《易传》讨论天道，是要为“圣人”经纶社会、人生建立一个“效之”、“则之”、“法之”、“象之”（《系辞上传》）的依据，为人和社会存在的合理样式找到一个可靠的基础。用哲学的术语说，《易传》讨论天道，是要为人和社会的合理存在建构一个形上本体。

再说第二点。为人和社会的合理存在建构一个形上本体，是否就意味着人和社会的合理存在就能够实现呢？并非如此。在《易传》看来，要实现人和社会的合理存在，还必须充分发挥“圣人”的能动作用，积极参与天道的大化流行。如前所述，《易传》特别重视人的忧患意识、迁善改过意识、与时偕行意识、穷理尽性意识等，都分明是要人以自己特有的价值、能力来呼应天道。这也即是前面所说的“天地设位，圣人成能”。讲天道，就是讲“天地设位”；讲人道，就是讲“圣人成能”。而只有“天地设位”与“圣人成能”有机地结合在一起，才能做到“利用安身”、“穷神知化”、“安土敦仁”、“乐天知命”；也才能实现人与社会的合理存在。其实，一部《大象传》就是一部“天地”如何“设位”，“圣人”如何“成能”，亦即人和社会如何才能合理存在的教科书。如：“明出地上，晋，君子以自昭明德。”（《晋·象传》）“洊雷，震，君子以恐惧修省。”（《震·象传》）“山上有水，蹇，君子以反身修德。”（《蹇·象传》）“山上有木，渐，君子以居贤德善俗。”（《渐·象传》）“山下有风，蛊，君子以振民育德。”（《蛊·象传》）“山下有火，贲，君子以明庶政。”（《贲》）……。上引六条材料，前三条讲修己进德，后三条讲治国安民^①，不管讲什么，核心只有一个，即人必须在“天地设位”的基础上“裁成”、“辅相”（《泰·彖传》），以使人和社会的合理存在成为可能。这是《易

传》思想的一大特点。

以上两点，就其理论思维的意义说，又可以归结为一个问题：天人之间的内在同一是如何可能的？说“如何可能”似乎有些西方哲学的味道。但《易传》确实涉及到了这方面的内容。其既讲天道，又讲人道，目的则是为了揭示天道与人道之间的内在统一关系。所以，虽分开来说，有天道、人道之别，总而统之，又可以谓之“一阴一阳谓之道”。诚如朱伯崑先生所说，《易传》天人之学，“讲人道不能脱离天道，……以自然主义和人本主义相结合考察自然和人生。总之，就是企图从自然界和人类生活自身中引出基本原理来解释宇宙的统一性，而不是借助于神道。”^①

尤其值得注意的是，《易传》探寻天人之间的内在同一性，不采取知识论性质的“技术”进路，而是如前文所述，采取“恐惧修省”、“迁善改过”、“崇效”、“卑法”的“人文”思路，所以它始终不会遇到西方哲学曾经大为费神的“思维与存在的关系”问题。这一点很令人深思。当今学术界流行一种观点，认为《易传》天人之学对于解决当前人类面临的生态危机等问题大有“用武之地”。从解释学的立场说，这种理解思路当然大有文章可做。然而从实证的立场说，《易传》讨论“天道”虽或包含自然的意义，但却不是为了解释自然本身；而是如前所述，是为了为人和社会的合理存在建立基础。为人和社会的合理存在建立基础，也可以理解为为人和社会的价值系统建立基础。因此，在《易传》所谓的天人之间，只有“人文”的通道特别发达，而知识论的或技术性的通道则几乎没有什么存在的空间。试问：这样的天人之学怎么能担起解决当今人类面临的生态危机的重任呢？与其强其所难，倒不如重理其“人文”进路，在当今社会的价值重建方面让它“再立新功”或可收到“顺理成章”之效。

朱伯崑：《关于中国传统哲学的未来走向》见谢龙主编：《中西哲学与文化比较新论》人民出版社1995年版第40页。

第 14 章

《易传》中的道

在前两章中 曾论及“天道”、“人道”等范畴。“道”本义为道路 人行之路为道。《说文》云：“道 所行道也，……一达谓之道。”具有一定方向的路叫作道。^①《易经》中出现的几例“道”字 用的都是这类意思。如：“亨。出入无疾 朋来无咎。反复其道 七日来复 利有攸往。”（《复》）“复自道 何其咎 吉。”（《小畜》初九）“履道坦坦 幽人贞吉。”（《履》九二）“随有获 贞凶。有孚在道 以明 何咎。”（《随》九四）等 其中的“道”均是用道路之义。由道路之义引申，“道”又指人或物所必须遵循的轨道、规则。《易传》中的“道”基本上用的是这种引申义。如乾道、坤道、神道、日月之道、昼夜之道、君子小人之道、圣人之道、中道、君道、家道、夫妇之道、变化之道、井道 等等。而在《易传》所论“道”中 也有一些说法 其哲学解释的空间很大，也很能体现《易传》对《易经》的基本认识 如“一阴一阳之谓道”、“形而上者谓之道”等。本节即从哲学的意义上对《易传》中的“道”作出进一步的诠释。

14.1 “道”的存在形式

就传世文献说 在中国哲学史上 老子算是第一个从哲学的意义上对“道”作出解释的思想家。如他把“道”确立为天地万物的本原：

张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，第 23 页。

道冲而用之 或不盈 渊兮 似万物之宗(第 4 章)

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大(第 25 章)

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。(第 40 章)

又如 他把道解释为超感觉、超形象、无始无终 不同于一般事物的客观存在：

视之不见 名曰夷 听之不闻 名曰希 搏之不得 名曰微。此三者不可致诘 故混而为一。其上不皦 其下不昧 绳绳不可名 复归于无物。是谓无状之状 无物之象 是谓忽恍(第 14 章)

道之为物 惟恍惟忽。忽兮恍兮 其中有象 恍兮忽兮 其中有物。窈兮冥兮 其中有精 其精甚真 其中有信。(第 21 章)

老子对“道”的这些分疏 用一句西方哲学的术语说 可以谓之 metaphysics。metaphysics 中文译名为“形而上学”。“形而上”语出《系辞上传》 所谓“形而上者谓之道 形而下者谓之器。”“形而上”恰恰是《易传》对“道”的存在形式的一种界定。不过 这里的“形而上”究竟是不是具有 metaphysics 的意义，学者的意见并不一致。张岱年先生认为，《周易》古经中的“上”“下”指爻位而言，《易传》中的“上”并无根本之意。所以 所谓“形而上”“形而下”并无形而上为本 形而下为末之意。“形而上”是说无形而表现于形的，“形而下”是说具有一定形体。形而上即是抽象的规律 形而下即是具体的事物。^① 张立文先生则指出 从本体范畴的意义上看，“形而上者谓之道 形而下者谓之器”的命题是建立在对下列数项了解的基础上的 其一，道是抽象 器是具体。其二 道是一般 器是个别。其三 道是本体 器为功用。道具有形而上性，是一切现象的根源和归依。器具有形而下性，是一切现象的本身。^②

究竟哪一种理解更接近《易传》文的本意呢 请再看《系辞上传》 该传于“形而上者谓之道 形而下者谓之器”之前 有“是故”二字 此二字非常关键 表明该命题

张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》第 26 页。

张立文：《中国哲学范畴发展史》(天道篇)中国人民大学出版社 1988 年版 第 398 页。

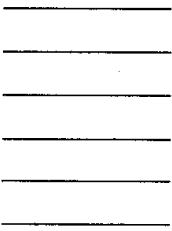
是由前面的一段话转出的。这段话是：

乾坤其易之蕴邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣（《系辞上传》）

依朱伯崑先生的“两套语言说”这段话是讲筮法问题的。乾坤不是指天地，而是指卦象。“易”则是双关语，既指《周易》，又指变易。在《系辞传》看来，《乾》为纯阳，《坤》为纯阴，有此对立之象，方有六十四卦变易之可言。六十四卦之变易不可见，《乾》《坤》两卦的作用也就止息了。照此理解，“形而上”或“形而下”的“形”是指卦画，“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的意思是：乾坤两卦，其阴阳之义是无形的，其卦画是有形的。无形的阴阳之义谓之“道”，有形的卦画谓之“器”。^① 阴阳之义，即阴阳变易的法则，亦即《系辞上传》所谓“一阴一阳之谓道”。

看来，就《易传》的本意说，该命题主要是讲有形的卦画体现了无形的变易法则。但“有形”与“无形”之间究竟还有没有别的关系，如本末关系、体用关系、先后关系、生与被生的关系等，《易传》未予说明。关于这一点，我们在本书第十五章中还将从易学发展史的角度予以讨论。这里仅在《易传》的范围内讨论“道”的“形上”问题。

既然“道”指无形的阴阳，“器”指有形的卦画，那么，《易传》中的“道”与“器”实际上是在说明六十四卦象及其所蕴含的阴阳变易法则。依此思路看，《彖传》、《象传》、《文言传》等等，借解释卦爻象辞来引申义理，恰恰是在“探赜索隐，钩沉致远”，于可见之“器”中揭示不可见之“道”。《以》乾卦为例，从“器”的层面看，它就是下面这样一个卦符：



这个卦符，由两个经卦乾重合而成，是可见的“象”。“圣人立象以尽意”，“象”中所

朱伯崑：《易学哲学史》第一卷第78页。

含之“意”则是“道”。在《易传》看来，这个“道”圣人已透过卦爻辞而使之显明。如《系辞上传》中说：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。”又说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”等等。“辞”的功能是“明”，“明”即是明“象”中之“意”，也就是“明”形上之“道”。《易传》也正是借着卦爻辞之所“明”而进一步“探索”形上之“道”的。《乾·彖传》说：

大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明始终，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。

这是《彖传》对《乾》象蕴含之“道”作出的说明。这段话，就其字面意思说，是指伟大啊，本源乾啊！万物由此开始，而一切统率于天。云气飘啊雨露下，成就了万类千行。伟大的光明始终照耀，六个阶位适时完成。随时驾乘这六条巨龙巡视天空。刚健光明的种种体现，都有自己的命运和本性。要保持那本来的和谐，就是要坚定和忠贞。它是产生万物的首要因素，使所有的国家都稳定安宁。^①

然而，这种字面的解释，往往很难准确把握其内在的用意。依据朱伯崑先生的“两套语言说”，这段话，其筮法的意义，实际上是要指出《乾》卦与其他杂卦之间的关系，是要指出《乾》既是其他杂卦的构成要素之一，又对其他杂卦具有统率的作用。结合《坤·彖传》，这一意思就会更加显明：

至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。君子攸行，先迷失道，后顺得常。西南得朋，乃与类行；东北丧朋，乃终有庆。安贞之吉，应地无疆。

这段话，字面的意思是说，尽善尽美的本源坤啊！万物因您得以生存，温顺地服从着上天。坤性宽厚负载万物，它的恩德广大无边。含容一切又滋养一切，各种事物都顺利成长。母马是大地的同类，驰骋在无边无际的大地上，温柔顺从宜于坚贞。

^① 译文参见李申主编：《周易经传译注》第2页。

君子的行为，先迷失道路，此后就顺从获得的规则。西南得到朋友，就和同志一起行动 东北丧失朋友 到底还是喜庆。安于坚贞的吉利 和大地无限宽广相同。^①

两篇《彖传》中的“万物”可以理解为六十四卦中的杂卦。“乾元”和“坤元”，“资始”，“资生”，“统天”，“顺承天”。表明了诸杂卦的形成，是“乾元”和“坤元”“资始”、“资生”的结果。正因为如此，它们也都透过其爻画，不同程度地体现着《乾》《坤》刚柔统顺承二性。也就是说，诸杂卦，其中的阳爻是《乾》之性质在该卦中的表现，其中的阴爻是《坤》之性质在该卦中的表现。试看诸杂卦，从《屯》至《未济》，没有一卦不是乾坤阴爻阳爻和合而成，因而也没有一卦不同时包含了《乾》《坤》二性。这也就是《序卦传》所谓的“有天地，然后万物生焉”；“有天地，然后有万物”。“天地”指的就是乾坤，“万物”指的就是诸杂卦。

由筮法的意义再往下看，这段话的理论意义在于，透过《乾》《坤》两卦的符号特征，表现天地乾坤之道的本质特性。“乾元”作为资始万物的本原，其最显著的特点是“主动”；“坤元”作为资生万物的本原，其最显著的特点是“顺承”。前者揭示了阳（天道）的特性，后者揭示了阴（地道）的特性。前者“主动”而变化，后者“顺承”而成就。这表明，万物的本原由两种性质不同（乾元、坤元）相反相成的力量共同构成，万物因着这两种力量而“受命”、“成形”。从哲学的层面说，《彖传》的这种理解，具有宇宙生成论的意义，但与老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的生成模式显然是有所不同的。

当然，无论是筮法的意义，还是理论思维的意义，《彖传》所要表明的核心意思无非是，《乾》《坤》这两个地位特殊、体性单一，在六十四卦中具有“发凡起例”的意义的符号，其本质就是阴阳。阴阳及其变易的法则蕴含在卦符之中，卦符为有形之“器”，阴阳及其变易法则为无形之“道”。——“道”的存在形式为“形而上”的。

“器”中所含之“道”，《彖传》、《象传》、《文言传》的理解各有不同。如《乾·象传》曰：

天行健 君子以自强不息。

“天行”是说《乾》卦的符号特征，《乾》卦下乾上乾，由两个乾经卦构成，“乾为天”

译文参见李申主编：《周易经传译注》，第9页。

(《说卦传》)所以谓之“天行”。“天行”是一种“象”，“象”中所含的道理则是“健”，君子效法这种“天行”就应当“自强不息”。又如《坤·彖传》：

地势坤 君子以厚德载物。

“地势”是说《坤》卦的符号特征，《坤》卦下坤上坤 由两个坤经卦构成，“坤为地”（《说卦传》）所以谓之“地势”。“坤”训为“顺”。“地势”是一种“象”，“象”中所蕴含的道理为“顺”君子效法这种“地势”就应当“厚德载物”。与《彖传》相比 这种解释显然更侧重于对人道的阐发。又如《文言传》对乾坤六爻的阐发，或侧重于天道，或侧重于人道。以对初爻的解释为例：

初九曰：“潜龙勿用。”何谓也？子曰：“龙德而隐者也。不易乎世 不成乎名 遁世而无闷 不见是而无闷 乐则行之 忧则违之 确乎其不可拔 潜龙也。”

潜龙勿用，下也。

潜龙勿用，阳气潜藏。

君子以成德为行，日可见之行也。潜之为言也 隐而未见 行而未成 是以君子弗用也。

《文言传》对于《乾》卦初爻的这四种解释 或从人道的层面发挥引申爻辞的意义，或从天道的层面分析、解说“潜龙勿用”的原因。总之是认为《乾》卦初爻这样的—一个“象位”其中包含着—定的道理 这个道理 可以从不同的角度去把握。但角度虽可不同，其本质内涵却是—致的。以前人们对于《文言传》中—辞多解的现象不太理解 认为不免杂凑之嫌。其实 它不过是从不同的角度“探索”器中之“道”罢了。

《易传》中的《小象传》也同样体现了“钩沉”、“探索”器中之“道”的良苦用心 以“中道”说为例：

《蛊》九二 干母之蛊 不可贞。《象》曰：“干母之蛊”得中道也。

《离》六二 黄离 元吉。《象》曰：“黄离元吉”得中道也。

《解》九二 田获三狐 得黄矢 贞吉。《象》曰 九二“贞吉”得中道也。

《夬》九二 惕号 莫夜有戎 勿恤。《象》曰：“莫夜有戎”得中道也。

《既济》六二 妇丧其茀 勿逐 七日得。《象》曰：“七日得”以中道也。

这五例爻辞 分属于五卦 所指也各不相同 如有的指匡正母乱 有的指黄衣加身，有的指田猎，有的指夜间遭遇敌兵，有的指妇人丢了首饰，等等。可以说彼此之间毫不联署 但《小象传》均以“得中道”释之。这是由于在《小象传》看来 上述爻辞均丽于该卦的二爻之下“，中道，即蕴含在这类的——器——爻“象”之中了。

《易传》之中 关于“道”的说法多种多样 如本节开头所指出的 有乾道、坤道、神道、日月之道、昼夜之道、君子小人之道、圣人之道、中道、君道、家道、夫妇之道、变化之道、井道，等等。但从上面的论述不难看出，在《易传》看来，无论哪一种“道”，它都是蕴含在与之相应的卦爻象之中的。或者说 六十四卦三百八十四爻，作为可见之“器”都是“道”的表现“，道”的存在形式是“形而上”的。

14.2 “道”的基本内涵

“道”的存在形式是“形而上”的“，道”的表现形式是多种多样的 但道的内涵则是基本确定的。换句话说 虽然六十四卦三百八十四爻对“道”的表现各有差异 但“道”作为“道”有其内在的规定性 这种规定性就是前面说到的阴阳变异法则 亦即“一阴一阳之谓道”。

对于“道”，《易传》的说法虽然丰富多彩 但以类言之 不外乎天、地、人三才之道：

《易》之为书也 广大悉备 有天道焉 有人道焉 有地道焉。兼三材而两之 故六。六者 非它也 三材之道也。（《系辞上传》）

昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚 故易六位而成章（《说卦传》）

这两段材料 是《易传》关于“三才之道”的最明白的表述。尤其是《说卦传》中的一段话 明确指出 圣人作《易》“，弥纶天地之道”乃是“顺性命之理”而为。朱伯崑先

生解释说：“此是对一卦六画所作的哲理性的阐发。是说 三才各有其规定性 或为阴阳 或为刚柔 或为仁义 都是基于‘性命之理’ 故此三大类成为一整体。”朱先生进一步指出：

《系辞上》解释此性命之理说：“一阴一阳之谓道 继之者善 成之者性也。”是说 就卦画说 有奇偶两画和阴阳二位 方有一卦之体制。就事物说 宇宙任何个体，都具有阴阳两方面，从而成为自己的本性。天象继承此道，为寒暖二气 地形继承此道 为刚柔二性 人类继承此道 为仁义二德。这样，一阴一阳之道，便成了宇宙的根本原理^①。

朱先生的这个解释非常明白 也非常准确 它表明 尽管‘道’的表现形式多种多样，但其基本的规定性 无外乎‘一阴一阳’。

正如本书第十章所说明的 阴阳范畴之用为解《易》 并不是很早的事情。但阴阳范畴被援入解《易》系统之后 收到了相得益彰的奇效。一方面，《易经》独特的符号被赋予了新义，而超越筮法的局限，成为一开放的同时又具有普遍意义的系统；另一方面，阴阳也借着卦爻符号的结构形式，由春秋时期特指天道自然观的范畴，发展为贯通天地人的宇宙普遍之则（参见本书第十三章）。

从笼统的层面说，《易传》所谓的阴阳 或指卦 如‘内阳而外阴 内健而外顺。’（《泰·彖传》）‘内阴而外阳 内柔而外刚。’（《否·彖传》）‘乾 阳物也 坤 阴物也。阴阳合德而刚柔有体 以体天地之撰 以通神明之德。’（《系辞传》下 是指乾坤二卦。“阳卦多阴，阴卦多阳。其故何也？阳卦奇，阴卦耦。其德行何也？阳一君而二民 君子之道也 阴二君而一民 小人之道也”（《系辞下传》）是指震、坎、艮（阳卦）和巽、离、兑（阴卦），或指爻。如‘潜龙勿用’ 阳在下也（《乾》初九《象传》），“履霜 坚冰至’ 阴始凝也（《坤》初六《象传》），‘潜龙勿用’ 阳气潜藏（《乾·文言传》），‘阴虽有美 含之以从王事 弗敢成也。地道也 妻道也 臣道也。地道无成而代有终也’（《坤·文言传》）‘筹’是指阴爻或阳爻。指卦也好 指爻也好 总之以阴阳说卦爻象 是把《易经》由‘明吉凶’引向了明吉凶之理 进而明宇宙之理的‘解释’之途。

六十四卦由八经卦重叠而成 八经卦分阴阳 则六十四卦由阴阳卦构成。《乾》《坤》即阴阳，《乾》《坤》为诸杂卦之本源 三百八十四爻分别归属于阴阳 则每一杂卦均由阴阳爻构成。这样看来，整部《易经》俨然是演绎阴阳法则的经典之作。所以《庄子·天下篇》说：“易以道阴阳。”

《易传》以阴阳解释《易经》并不局限于筮法 筮法不过是《易传》揭明阴阳法则的‘方便法门’而已。所以在《易传》中，“一阴一阳”之道又被表述为“日月之道”、“昼夜之道”、“君子小人之道”、“乾道”、“坤道”、“天道”、“地道”等等。如：

日月得天 而能久照 四时变化 而能久成（《恒·彖》）

天地以顺动 故日月不过 而四时不忒（《豫·彖传》）

鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。

（《系辞上传》）

日月之道 贞明者也（《系辞下传》）

阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦耦。其德行何也？阳一君而二民 君子之道也 阴二君而一民 小人之道也（《系辞下传》）

夬决也 刚决柔也。君子道长 小人道忧也（《杂卦传》）

这些材料，其具体所指当然有所不同，但就表现阴阳法则来说，却是没有区别的。也正是这些材料，使筮法中的阴阳爻，“开放”为宇宙间的阴阳法则。或者换句话说，使筮法中的阴阳爻，转化为对宇宙阴阳法则的模拟，所谓“圣人有以见天下之赜 而拟诸其形容 象其物宜 是故谓之象”（《系辞上传》）是也。因为是对宇宙阴阳法则的模拟 所以在《易传》看来，《易经》这部书“范围天地之化而不过 曲成万物而不遗 通乎昼夜之道而知”（《系辞上传》），并且“《易》与天地准 故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下 故不过”（《系辞上传》），意思是说，《易》以天地为范本 所以能够涵盖天地间的一切法则。仰观天文，俯察地理，所以知晓昼夜明暗人间鬼神的缘故。依据起始推测终了，所以知晓死生的道理。精气所成就的事物，乃是游魂的演变，由此知晓鬼神的情状。它与天地相似，所以不违背天地；它的智慧遍及万物，它的道理有益于整个天下 所以没有过分之举。

可见在《易传》看来，《易经》这部书简直是神而又神。其所以神，乃是由于它“与天地准”能“弥纶天地之道”。一句话乃是由于它提纲挈领，把握了“阴阳”这一宇宙普遍的法则。从这个意义上说，《易传》所谓的“道”其内在的规定性就是“阴阳”。所以《系辞上传》开篇即说：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简，而天下之理得矣；天下之理得，而成位乎其中矣。

这段话当然是讲筮法问题的，但字里行间，处处体现着“一阴一阳”。这种认识，被《说卦传》总结为：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性，以至于命。”

以阴阳为“道”的内在规定，有别于老子对道的论述。老子论道，形上色彩很浓，已如前述。但老子的道，其内在的规定性是什么，却是模糊不清的。老子对道的议论很多，但相对而言，下面两段话最能体现老子所谓“道”的本质特征。

视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不赜，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。（第14章）

道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。（第21章）

“其中有”这句话里面的“有”究竟是什么？人们的看法并不一致。长期以来，学术界流行一种观点，认为老子的“道”既讲“视之不见”，“听之不闻”，“搏之不得”，又讲“其中有象”，“其中有物”，“其中有精”，因而是“有”和“无”的统一。众所周知，老子确曾用“无”（无形、无名、无为、无欲等）来形容“道”，但这是否意味着“道”就是“无”？似乎还值得进一步探讨。有学者指出，在《老子》一书中，“无”字虽然出现一

百余次 但很少用作名词 因而没有明确的‘无’的哲学概念。^① 这种看法值得引起重视。至于“有” 据朱伯崑先生的研究“老庄哲学中的‘有’ 就古代汉语说 是有这个 有那个的简称 相当于英文中的‘There is’ 德文中的‘Dasein’ 都是就个别存在物及其特征说的。所以魏晋时期的人 又称为‘群有’，‘万有’ 提出‘有不能以有为有’，‘济有者皆有’的命题。在中国传统哲学中 没有形成以‘有’为一般即存在自身这样的抽象的观念……。”^② 的确 如果‘有’在老子那里已经被解释为一种具有一般意义的抽象概念，以魏晋玄学家的理论水平之高，就没有必要再提出“群有”“万有”的概念 和“有不能以有为有”“济有者皆有”的命题。相反 他们提出了这样的概念和命题 说明在此之前“有”并没有成为一个具有一般意义的抽象概念。所以视“道”为“有”“无”之统一的观点 是值得引起重新思考的。^③

那么 老子所谓的‘道’究竟是什么呢 张岱年先生说：“道的观念是从天道转化而来的，天道是天所具有的规律，道是比天更根本的普遍规律。这普遍规律是客观存在的，却无形无象，不同于一般事物。老子提出道的观念来，实际上是强调普遍规律的重要。他把普遍规律看作最高的实体 把普遍规律实体化了。”^④ 的确 老子作为一个史官 通晓天文 他所谓的‘道’主要是从对‘天道’的认识中抽象出来的。所以 在他对‘道’的描述中 特别强调其自然无为的特征 如说：“人法地 地法天 天法道 道法自然。”意即天地人以道为法 而道则以自然 自然而然 为法。从这个意义上说 老子的作为规律意义的道 其内在的本质可以谓之“自然”。

《易传》论道 深受先秦道家的影响 它把‘阴阳’作为道的内在规定 很可能是对老子之作为规律意义的道之内含的进一步明确。不过，也应指出，除先秦道家外 儒家的孔子对道的讨论 也是《易传》论道的主要文化资源之一。提到孔子 人们很容易想到他的仁学、礼学 实际上孔子对“道”也十分重视 如他说：“士志于道”，“朝闻道 夕死可矣。”（《论语·里仁》）只是孔子没有像老子那样对“道”本身作出更多的说明。但显而易见的是，孔子所谓的道，主要是指人道，即人必须遵守的原则。孔子说：“参乎 吾道一以贯之。”曾子曰：“唯。”子出 门人问曰：“何谓也？”

① 刘笑敢：《经典诠释与体系建构》载《中国哲学史》2002年第2期。

朱伯崑：《朱伯崑论著》第554页。

笔者认为，从诠释的层面引申老子的“道”，挖掘出有无统一的概念，是可行且可理解的。但从实证的层面说 老子的‘道’似乎并没有明确的有无统一的涵义。

张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》第24-25页。

曾子曰：‘夫子之道 忠恕而已矣。’”(《论语·里仁》)在这里 孔子明确地说“吾道”，表明他并没有把自己对道的理解强加诸人，也就是说，孔子并没有从普遍的意义上来讨论道的本质问题。不过，他的这种对道的界说方式无疑是影响了《易传》。《易传》论三才之道，虽然有其筮法的根据，但明显是要综合、贯通儒道两家对道的理解。而其综合、贯通两家理解的基本思路是以阴阳为道的内在规定 认为“天象继承此道 为寒暖二气 地形继承此道 为刚柔二性 人类继承此道 为仁义二德”。也就是说 统言之“一阴一阳之谓道”分言之“立天之道曰阴与阳 立地之道曰柔与刚 立人之道曰仁与义”。一阴一阳为道的普遍特征 天道阴阳、地道柔刚、人道仁义为“继之者善也 成之者性也”。

“一阴一阳之谓道”宋代学者有不同的看法 如程颐认为“一阴一阳之谓道，道非阴阳也 所以一阴一阳 道也。”(《遗书》卷三)又说：“离了阴阳更无道 所以阴阳者是道也。阴阳 气也 气是形而下者 道是形而上者。”(同书卷十五)程颐的这种观点 是其理学的必然结论 但并不是《易传》的本来意义。《易传》论道 并没有讲“一阴一阳”和“所以一阴一阳”。从筮法的层面说 形而下是卦画 形而上是卦画中蕴含的阴阳变易法则。从哲学的层面说，形而下是万事万物的变化流行，形而上是万事万物变化流行中蕴含的阴阳变易规律。因此，《易传》所谓道 其内在的规定性就是“阴阳”。

14.3 “道”的主要功能

道的内在的规定性是“阴阳” 阴阳的互动 其功能则是“变”与“生”。如前所引：“乾坤其易之蕴邪 乾坤成列 而易立乎其中矣。乾坤毁 则无以见易 易不可见 则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道 形而下者谓之器。”(《系辞上传》)这段话就筮法说，《乾》《坤》指卦象就哲学说，《乾》《坤》指阴阳。在《易传》看来，《易经》这部书，《乾》《坤》(阴阳)是核心。有《乾》《坤》(阴阳)就有六十四卦的变易 六十四卦的变易不存在了，《乾》《坤》(阴阳)的作用也就停息了。所以，“变”是《易传》的核心观念之一 所谓“《易》之为书也不可远 为道也屡迁。变动不居 周流六虚，上下无常 刚柔相易。不可为典要 唯变所适”是也。而“变”的原因则在于《乾》《坤》也就是阴阳。

《易传》讲变 首重阴阳相交。如说：

“刚柔始交而难生，动乎险中，大亨贞。雷雨之动满盈，天造草昧，宜建侯而不宁。”（《屯·彖传》）

在《易经》六十四卦的排序中，《屯》卦紧随《乾》《坤》之后排在第三。这里的“刚柔”即指《乾》《坤》亦即阴阳。王弼《周易注》：“刚柔始交 是以屯也。”楼宇烈《王弼集校释》：“‘交’交接相通。《屯》卦为《乾》《坤》两卦之后的第一个卦 意味着天地开始相合 阴阳开始交通 所以说‘刚柔始交’。”①“交”，《说文通训定声》引《广雅·释诂》说：“交 合也。”方以智《东西均》：“交也者 合二为一也。”（见《三征篇》）就筮法说，“交”是《乾》《坤》之外的其他杂卦产生和存在的基本前提 如《说卦传》曰：“乾天也 故称乎父。坤地也 故称乎母。震一索而得男 故谓之长男。巽一索而得女 故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男。离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男 故谓之少男。兑三索而得女 故谓之少女。”“索”，《释文》引王肃曰：“求也。”尚秉和先生说：“索 求也。阴与阳互相求。……阳求阴得三男 阴求阳得三女。”② 这里虽然是讨论八卦问题，实则亦道出了六十四卦形成和存在的基本前提，即阴阳相交。

就宇宙的普遍法则说，“交”是万事万物生成和存在的基本前提：

天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。君子道长 小人道消也。（《泰·彖传》）

天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚 内小人而外君子。小人道长 君子道消也。（《否·彖传》）

天地不交 否 君子以俭德避难 不可荣以禄（《否·象传》）

这些材料 都很强调阴阳相“交”在万事万物化生中的作用。《泰》卦下乾上坤 所以谓之“内阳而外阴”，《集解》引蜀才注曰：“‘小’谓阴也；‘大’谓阳也。天气下 地气上 阴阳交 万物通 故‘吉亨’。”③ 在《易传》看来，《泰》卦象征天地交合 万物各畅其生 君臣交合 上下志趣合同。内而阳气充实 故君子秉刚健之德以勇进 外而

楼宇烈：《王弼集校释》第237页。

尚秉和：《周易尚氏学》第326页。

潘雨廷点校：《周易集解纂疏》第164页。

阴气消散 故小人抱柔顺之姿以随从。与之相反，《否》卦下坤上乾 所以谓之“内阴而外阳”。《集解》引宋衷注曰：“天气上升而不下降 地气沉下又不上升 二气特隔，故云否也。”^① 在《易传》看来，《否》卦象征天地互不相交 万物闭塞窒息 君臣互不交谋 国家几近衰微 内而阴气充沛 故小人得势在位而弄权 外而阳气削弱 故君子失势在野而自守。可见 交与不交 其结果大为不同。所以《彖传》说：“天地不交而万物不兴。”（《归妹·彖传》）

阴阳相交 必然相感。《咸·彖传》曰：

咸 感也。柔上而刚下 二气感应以相与 止而说 男下女 是以‘亨利贞，取女吉’也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣！

《咸》卦下艮上兑 照《说卦传》的意思 兑为少女 艮为少男 所以谓之“男下女”。《咸》卦的‘男下女’与《泰》卦天地相交的道理一样 在相交的基础上“二气感应以相与”“相与”，《释文》引郑玄注：“与 犹亲也。”“相与”即相互亲近 也就是阴阳二气交互亲感 交互作用。《易传》说“观其所感 而天地万物之情可见矣”，情者 应感而动者也。”（《申鉴·杂言》）表明在《易传》看来 阴阳交感反映了天地万物 应感而动 的本质特征。

相反 如果阴阳不相交、不相感 则会“其志不相得 曰革”：

革，水火相息。二女同居，其志不相得，曰革。……天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时义大矣哉！（《革·彖传》）

《革》卦下离上兑 照《说卦传》的解释 兑为少女 离为中女 所以谓之“二女同居”。《易传》认为 性质相同的两种事物 如二女 在一起 既不能相交 也不能相感 可谓志向不同 相斥相离 这种情况必然导致“变革”。《易传》举汤武革命的例子 颇有深意。汤武所处之时 应该属于“天地不交而万物不通也 上下不交而天下无邦也。内阴而外阳 内柔而外刚 内小人而外君子。小人道长 君子道消”（《否·彖传》）之

时。在这种情况下,《易传》提倡用‘革命’的方式促成其变革。

可见,《易传》讲变 有两种情形:一种是阴阳相交相感而发生的变 这种变 可谓正常之变 顺应这样的变 就能‘财成天地之道 辅相天地之宜 以左右民’(《泰·象传》);另一种是阴阳不交不感而发生的变 这种变 可谓非常之变 促成这样的变 就能‘顺乎天而应乎人’并‘变而通’‘通而久’。

其实 正常之变也好 非常之变也好 关键的关键 均在一阴一阳、一刚一柔之间,《易传》把它概括为‘刚柔相推而生变化’(《系辞上传》),如说:“在天成象 在地成形 变化见矣。是故刚柔相摩 八卦相荡。鼓之以雷霆 润之以风雨。日月运行,一寒一暑。乾道成男 坤道成女。”(《系辞上传》)如说:“八卦成列 象在其中矣。因而重之 爻在其中矣。刚柔相推 变在其中矣。系辞焉而命之 动在其中矣。”(《系辞下传》)如说:“圣人设卦观象 系辞焉而明吉凶 刚柔相推而生变化。是故 吉凶者,失得之象也。悔吝者,忧虞之象也。变化者,进退之象也。刚柔者,昼夜之象也。六爻之动 三极之道也。”(《系辞上传》)等等。这些材料虽然是讲筮法问题的,但所蕴含的道理也十分明显,即阴阳刚柔的相摩相荡是一切变化之因。这也正如前面所引:“乾坤其易之蕴邪 乾坤成列 而易立乎其中矣。乾坤毁 则无以见易,易不可见 则乾坤或几乎息矣。”

《易传》讲变 还特别强调一个‘神’^①字:

阴阳不测之谓神(《系辞上传》)

神也者,妙万物而为言者也。动万物者,莫疾乎雷;桡万物者,莫疾乎风;燥万物者,莫燥乎火;说万物者,莫说乎泽;润万物者,莫润乎水;终万物始万物者,莫盛乎艮。故水火相逮,雷风不相悖,山泽通气,然后能变化,既成万物也。(《说卦传》)

这两句话 可以说最能表现《周易》对‘变’的理解。韩康伯注曰:“神也者 变化之极 妙万物而为言 不可以形诘者也 故曰阴阳不测。”孔疏曰:“妙谓微妙也 万物之体有变象可寻。神则微妙于万物而为言也 谓不可寻求也。”(《周易正义》卷八 张

朱伯崑先生说,《易传》中的“神”其义不一。一是指天神、鬼神、神灵;二是指变化神速;三使之思想上有深刻的领悟;四是指事物的变化 神妙莫测(《易学哲学史》第一卷第 97 页)。杨按:与“变”相关的“神”主要指第二、四两种意思而言。

载《正蒙》则曰：“两在故不测。”^①又曰：“语其推行故曰‘道’，语其不测故曰‘神’，语其生生故曰‘易’。其实一物，指事而异名尔。”^②当代著名易学家朱伯崑先生指出，此段文字，以八卦相错，形成六十四卦，说明风雷水火山泽各以其功能生化万物。“妙万物”是说其生化万物的功能十分微妙。神是用来形容风雷水火等“能变化”，成万物的功能，微妙莫测，此即“神也者，妙万物而为言者也”。此处所说的“神”不是指某种实体，而是指生化万物的性质。^③

朱先生的分析，十分深刻，尤其释“神”为生化万物的性质，可以说最能体现《易传》论“变”的实质。在前面的讨论中，我们已经发现，《易传》讲变，总是与“生”密切联系在一起。如说：“天地感而万物化生”（《咸·彖传》）；“天地不交而万物不兴”（《归妹·彖传》）等。“生”字在《易传》中颇值得重视。大体而言，《易传》中的“生”字约有“产生”、“生命”两义。如“方以类聚，物以群分，吉凶生矣”（《系辞上传》），“刚柔始交而难生”（《屯·彖传》）；“有天地然后万物生焉”（《序卦传》）中的“生”字就是产生的意思；“天地之大德曰生”（《系辞上传》）中的“生”字就是生命的意思。在《易传》中，“生”的这两种意思都与“变”相联系，或者说，生就是变，——生既是阴阳刚柔变易的具体样式，又是阴阳刚柔变易的本身。如说：

刚柔始交而难生（《屯·彖传》）

天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生（《系辞上传》）

有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物。故受之以《屯》。屯者盈也。

屯者，万物之始生也。……（《序卦传》）

在这些材料中，“生”与“变”乃一体之两面，“刚柔始交”而成《屯》，《屯》是阴阳刚柔摩荡的结果，当然也就是阴阳刚柔摩荡之所生。所以，“刚柔始交而难生”的“生”字，既有变义，又有生义，可以说变就是生，生就是变。“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生”则更加明显地表明了阴阳刚柔交感化生的普遍道理。

《易传》以“生”论“变”，以“变”释“生”，有一个宇宙论的根据，在它看来，“生”本来就蕴含在阴阳之中了，如说：“大哉乾元，万物资始，乃统天”（《乾·彖传》）；“至哉

章锡琛点校：《张载集》第10页。

② 同上注第65—66页。

朱伯崑：《易学哲学史》第一卷第99页。

坤元 万物资生 乃顺承天”(《坤·彖传》)。“资始”与“资生”作为阴阳的体性 是内在于阴阳本身的。所以,《乾》的特点是“其静也专 其动也直 是以大生 源源不断地生出焉”;《坤》的特点是“其静也翕 其动也辟 是以广生 没有私心地生出焉”(《系辞上传》)。

由于“生”为阴阳《乾》《坤》的体性之一 所以《易传》指出:“乾坤 其易之门邪?乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。”(《系辞下传》)这段话的意思是说,《乾》《坤》两卦是易的门户,《乾》是阳类事物的象征,《坤》是阴类事物的象征。阴阳的德性相合 刚柔又各有自己的实体 用来体现产生天地万物的工作,用来和神明的德行沟通。在这里,“阴阳合德而刚柔有体”确实是说出了“变”与“生”的根源之所在。

变与生的“互释”使“时”的价值得到了充分的展示。如说:“天施地生 其益无方。凡益之道 与时偕行”(《益·彖传》)如说:“日往则月来 月往则日来 日月相推而明生焉”(《系辞下传》)如说:“往者屈也 来者信也 屈信相感而利生焉”(《系辞下传》)等等 其中都隐含着对“生命历程”的特殊体认。可以说,“生”与“时变”,“时变”与“生”共同构成了《易传》道论的“生生”模式 如《系辞上传》所说:“富有之谓大业 日新之谓盛德 生生之谓易。”“日新”即“生生”,“生生”即“变易”。——这,就是《易传》之“道”的最主要的功能。

以阴阳变易与“生生”理解道的功能 是《易传》的精彩论述之一 也是其由阴阳变异法则打通生命之道的内在契机。《系辞上传》说:

一阴一阳之谓道 继之者善也 成之者性也。

大意是说,一阴一阳的交感变易就是道,继承它便是善,成就它就是性。这里的“性”字 可以理解为事物的特性 也可以理解为生命的本质。这里的“道”字 可以理解为宇宙的法则 也可以理解为宇宙的本质。而一“继”一“成”则把宇宙的本质“变现”为生命的本质。体现了宇宙生命的内在统一性。

最后需要指出的是 在此特别拈出“变现”一词 有其特殊的用意 即在于表明《易传》“道”论的“非实体”性。众所周知 在先秦哲学中 老子的道论 实体性“印象”非常明显,它的这种实体性,可能与其宇宙论的色彩较浓有关。因为宇宙论必然要涉及本原的问题。如朱伯崑先生指出:“老子的道论 以道为无形无名的实体,

以天地万物为有形有名的存在物 认为有形之物来于无形的‘道’ 即形而上为形而下的本原。’^① 相比之下，《易传》论道对于本原问题鲜有涉及。当然 这并不是说《易传》中没有宇宙论的思想 而是说《易传》论道并不采取宇宙论的方式。如其论形而上下 既不谈先后 也不说本末 更没有相生的意义 而是从阴阳‘变易’的层面析出‘生生’的话题。所以它特别强调‘乾坤其易之门邪’，‘乾坤其易之蕴也’ 并认为‘乾坤成列 而易立乎其中矣。乾坤毁 则无以见易 易不可见 则乾坤或几乎息矣。’可以说《乾》《坤》和‘易’变与生 是有而同有 无而同无的。以这样的思路考量宇宙人生 则其‘考量’的路径乃是在生命的体认中直接呈现自己的‘觉悟’ 如说：“天行健 君子以自强不息。”这句话表明 天之‘行’与‘自强不息’有其内在的同一性；‘天’与‘君子’（人）有其内在的同一性。而‘以’字恰恰就是对此同一性的把握。这种同一性 就是“一阴一阳之谓道”。

第 15 章

《易传》与中国哲学

《周易》作为先秦一部重要的哲学著作 其对中国哲学史的影响是十分巨大的，尤其是汉代及其以后，《周易》经传被奉为经书 成为封建时代知识分子的必读书。当代著名易学家朱伯崑先生指出：“中国人的理论思维水平 在同西方的哲学接触以前 主要是通过对《周易》的研究 得到锻炼和提高了。”^①可以说，《周易》经传是中国古代知识分子的哲学教科书。历代学者都是透过对《周易》经传的研究，探究理解宇宙人生的思路 也都是透过对《周易》经传的研究 表达自己对宇宙人生的理解。因此，历代学者研究《周易》而形成的易学，也是中国古代哲学的核心内容之

15.1 《易传》与中国哲学的基本问题

中国古代哲学的基本问题是天人问题。《易传》中的天人观，本书第十三章曾有专门的论述 这里再从中国古代哲学基本问题的产生形成过程 定位《易传》天人学的意义。

15.1.1 天人问题源于三代宗教

哲学脱胎于宗教，是学界普遍的共识。马克思说：“哲学最初在意识的宗教中形成，从而一方面它消灭宗教本身；另一方面从它的积极内容来说，它自己还只在

朱 伯崑：《易学哲学史》 第一卷“前言”第 4 页。

这个理想化的、化为思想的宗教领域内活动。’^① 所以 考察天人问题的起源 不得不从“意识的宗教”开始。

中国上古时代的宗教信仰，由于史阙有间，已不可详考，就有册有典的殷人宗教信仰系统而言，可谓神灵多多，天神、地示、人鬼等等一应具有：“大体上说，殷人对自然崇拜，于天神有上帝、日、东母、西母、风、云、雨、雪等等，于地祇有社、方（四方）、山、岳、河、川等等，对祖先神不仅于先王、先妣有复杂的祭典，而且于名臣又有配享制度……。”^② 而在自然诸神中，天神上帝的权威最大，商人把自然现象中的风、云、雷、雨，都看成是天神上帝所驱使的神灵。^③ 但值得注意的是，“殷人以为凡是雨量的多少、年成的丰歉，都是上帝所为……但求雨求年，就要祷告祖先，求先祖在帝左右从旁再转请上帝，而绝不向上帝行之”。^④ 可见，在殷人的宗教信仰系统中，人并不直接向天神行祭，每有所求，则要通过祖神这个中介来实现。之所以这样，乃是由于“在绝地天通之后，人不能直接和天神交通，必须祭祀祈求高祖。”^⑤ 殷人几乎天天轮流祭祀先公先王的宗教习惯，恐怕就与他们的这种中介作用有关。这表明，在殷人的观念中，祖神的地位十分突出，人直接面对祖神，而不向天神负责，天神与人之间也因此没有共同遵循的准则。对人而言，天神只是“一种强大而意向又不可捉摸的神灵……看不出具有理性，恣意降灾或降佑”。^⑥ 而面对其“恣意降灾或降佑”——天命，人们也只能被动地接受，毫无认识、理解的主动权可言。这种文化现象，以宗教的形式反映了神与人、自然与人之间的复杂关系。^⑦

殷周之际，政治制度及宗教思想的变革甚为剧烈，在周公的直接领导下，周初统治者对殷商宗教进行了一系列的改革。周公反思了王朝兴替、天命转移的原因，认为天之赏罚及天命转移的根据乃在于统治者的“德行”。周公把夏商失国的原因归结为“惟不敬厥德”。他谆谆告诫周初统治者：“王其疾敬德！”（《尚书·召诰》）并强调指出，他们的祖先就是因为自己的德行而赢得了天帝的信任。这就是所谓的

① 《马克思恩格斯全集》第26卷（1）人民出版社1972年版第26页。

金景芳：《中国奴隶社会史》，上海人民出版社1983年版第97页。

王玉哲：《中华远古史》，上海人民出版社2000年版第402页。

胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝》（下），《历史研究》1959年第10期。

陈来：《古代宗教与伦理》第114页。

⑥ 朱凤翰：《商周时期的天神崇拜》，《中国社会科学》1993年第4期。

⑦ 近年来关于殷商信仰系统的研究又有一些新成果，但我认为金先生把其大致分为“自然崇拜”和“祖先崇拜”两方面还是站得住脚的。王玉哲先生在新近出版的《中华远古史》中，于“商代的宗教信仰”一节中，亦分“自然神的崇拜”和“祖先崇拜”两部分论述。

“以德配天”。

纳‘德’于宗教信仰系统之中，作为天人沟通的根据，是周公的一大创新。由于这一创新，天神与统治者便靠着‘德’被统一起来，‘德’也因此成为沟通天神与统治者的桥梁，成为天神和统治者‘共同遵守’的原则。这一“原则”就其理论意义说，至少可以演绎出两层含义：

其一，天命因统治者的‘德行’而转移，天也应该且必须是‘德’之化身；

其二，统治者因‘德行’而配天，统治者应该且必须要把‘敬德’作为第一要务。

就前者说，天神的内涵较之殷商有所增加，它除了是一种自然神、人格神外，还是‘至善’，但其外延却因此而缩小，即并非如殷商时期那样毫无规律，乱行赏罚，而是有德行方面的依据。就后者说，统治者的行为受到了某些方面的限制：必须“明德慎罚”、“疾敬德”、“克慎明德”，但主动权却更大了，可以通过自己的德行谋求上天的悦纳，可以通过把握自己的行为来把握天命。这样，殷人信仰系统的基本结构就发生了如下变化：

朝代	天神	祖神或时王	天人关系
殷	自然神、人格神	祖神或时王	靠祖神来沟通
周	自然神、人格神、至善	有德的(祖神和)时王	靠德行来沟通

“以德配天”是周公的一大发明，也是周公对传统天命观的一种“维新”。这种“维新”把统治者的德行好坏作为天命转移的根据，从而将对‘天命’的信仰，转变为统治者对自身行为的自觉。与之相关，对神人关系的反思，也因此转变为对现实政治存在的合理性的探讨。春秋时期人们的理性觉醒，春秋战国之际的“哲学的突破”，哲学意义上的‘天人问题’的浮出水面，其思想发展的逻辑根据，就隐藏在周公的这种“维新”之中了。

15.1.2 西周末期至春秋时期的人文主义和自然主义思潮

如上所述，经由周公“维新”的传统宗教留给人们的是‘天神——有德行的时王’这样一个基本信仰模式。周公透过“以德配天”，找到了神(天命)、人(统治者)统一的基础，但又何尝不是埋下了神人分裂的种子呢？由于把天命是否眷顾与人自身的德行联系了起来，人们便越来越注意人自己的努力，注意在人自己的身上，而不是在神的意志方面寻找祸福的根源。如《诗经》中说：“下民之孽，匪降自天，噂沓背憎，职竞由人。”(《小雅·节南山·十月之交》)显示出周人开始在人的社会行为

中 而不是在天命中 去寻找社会灾难的直接原因”。^① 西周末年，由于统治者的腐败和连年灾荒，人们有时会通过批评上帝来讽刺时王，如曰：“上帝板板，下民瘳瘳”；“天之方虐，无然谿谿。”（《诗经·大雅·板》）^② 高亨先生说：“上帝喻指周王。”^③ 这虽然并不表明至上神的信仰已经受到怀疑，但批评和抱怨意味着反思的开端。所以，它至少预示着天帝的威信开始打折扣了。到了春秋时期，随着社会转型的外缘助力，传统天命观的内在矛盾进一步突出出来，遂逐渐发生分化：以天道自然为特征的自然主义思潮和以民本主义为特征的人文主义思潮由此产生。

天道问题，本来是传统天神信仰中自然神崇拜的内容之一，自然诸神，当然包括日月星辰等天文、天象在内。日月星辰等天文、天象有自身的运行规律，其运行所遵循的轨道称为天道。中国古代天文、天象学十分发达，早在帝尧时期就曾“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时。”（《尚书·尧典》），但在神学时代，天时的变易，星象的变化常常被视为与社会人事有关，天道也因之包含了天命神学和道德至善等多方面的内容。但天文、天象学毕竟不同于一般的宗教，在一定范围内，它还保持着其客观自然性，也就是说，仍然保留着自然主义的理解空间。春秋时期，随着传统宗教内部矛盾的进一步激化，传统天道观中天人感应的两极开始出现分裂，导致了具有宗教色彩的天道观向自然主义方向的发展。如春秋末期的范蠡曾说：“天道惶惶，日月以为常，……阳至而阴，阴至而阳。”（《国语·越语下》）显然是从自然的意义上理解天道的。鲁僖公时，周内史叔兴把“阴阳之事”与人事分开，强调“吉凶由人”，^④ 无疑是对传统天人感应思维模式的超越。昭公时，子产提出“天道远，人道迩”^⑤ 的命题，则正是这种“超越”的必然结果。所以有学者说，自然主义的“天”是在春秋时期的天学和星象学中渐进转出的。^⑥

春秋时期的人文思潮，是伴随着天道自然观的出现而产生的，但其思想渊源也很古老。大致说来，有两方面，即三代民本思想和西周天命论中的“敬德”思想。《尚书·皋陶谟》中说：“天聪明自我民聪明，天明畏自我民明畏。”这种思想，在周公“以德配天”观念的支配下，渐渐转化为“民之所欲，天必从之。”（《尚书·泰誓》）的“天意

陈来：《古代宗教与伦理》第212页。

② 引自陈来《古代伦理与宗教》第215页。

杨伯峻：《春秋左传注》第369页。

④ 同上注第1395页。子产提出“天道远，人道迩”并不意味着他完全否定传统天命观。春秋时期出现的两大思潮，只能看作是对传统天命观的超越或转化，而不是与它的断绝或割裂。

陈来：《古代思想文化的世界》第62页。

在民”的思维模式。^①春秋初年 随国大夫季梁提出‘夫民 神之主也 是以圣人先成民而后致力于神’^②。四十余年后 史嚣又说：“国将兴 听于民 将亡 听于神。神，聪明正直而一者也 依人而行。”^③ 这些议论 虽然仍然承认神的存在和其至善的本性（“聪明正直而一者”），但神意“依人而行”。所以 到了僖公时期 终于发展成为“吉凶由人”说。

与自然主义的“天”的渐进转出相适应，这一时期用来理解自然现象的概念范畴 如五行、阴阳、气等 其内涵也得到了丰富和发展。而“依人而行”的一个突出表现 是大批界定人的行为的德目的产生 陈来教授根据《逸周书》、《左传》、《国语》的相关材料对涉及人的行为的德目作了详细的排列，涉及内容达 40 多项 陈来先生由此得出结论 认为春秋时代是一个“德行的时代”^④。重视德行必然反思主体 所以 春秋时期伦理德目的丰富发展 为“人”的进一步发展提供了基础。

总之 天道自然观的出现和人文思潮的兴起 以及由此引发的观念“大爆炸”，表明在传统天命观的分化过程中，构成天命观的各种要素，特别是天、人二要素都得到了相对独立的发展。而这，无论从思维观念方面，还是从思想范畴的建构方面，都为春秋末期开始的哲学创作提供了丰富的文化资源。春秋战国之际兴起的儒道两家，正是在反思、梳理这些文化资源的过程中建立起自己的哲学体系的。

15.1.3 轴心时代的哲学突破与《易传》天人学的地位

道家创始人老子的思想，重视天道，具有明显的自然主义特征，老子的道论即由此产生。老子论“道”有两句话最值得玩味，一句是“象帝之先”；一句是“先天地生”。前者出自《老子》第四章 后者出自第二十五章。这两章 都是讨论道的本源性问题 老子在此特别拈出“象帝之先”和“先天地生”两大命题 分明是针对于传统天命论和春秋时期的天道自然观而言的。就前者说，老子否认万物的生成有意识、有目的 他用“道”代替帝 作为天地万物的本原 正是为了突显其“生而不有 为而不恃 长而不宰”的自然特性。可以说 为了超越传统天命论中的上帝决定论 老子把“道”界定为比上帝资格还老的本根。就后者说 老子道论虽然从天道自然观中转出，却也是要超越天道自然观的局限。张岱年先生说，春秋时代所谓天道

陈来：《古代宗教与伦理》第 191 页。

杨伯峻：《春秋左传注》第 111 页。

同上注第 252 页。

陈来：《古代思想文化的世界》第 269 页。

是天之道，道是从属于天的。老子则以为道比天更根本，天出于道。^①可以说，为了超越天道自然观的局限性，老子又把“道”界定为“是谓天地根”（第六章），而由于要完成这两个“超越”，老子在界定“道”时，特别拈出“无”字，来形容天地万物之本原的普遍性和非人格性特征。不过，老子讨论本原问题，不过是他为完成上述两种超越而建构的哲学基础而已，其目的则在于“推天道以明人事”，即解决天人关系问题。老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第25章）“道法自然”即道以自然为法，是说道作为宇宙的最高原则，本质特征是自然而然。“天地之根”的本质属性是自然而然，天地的本质属性当然是自然而然。而“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉”（同上），所以，在老子看来，人道也应该体现自然而然的特征。可见，老子的道论，吸收了春秋时期的天道自然观，扬弃了西周天命论中的天人德合说中天人合一的思维模式，而形成了自然主义的天人观。这种天人观，“推天道以明人事”目的在于界定人在宇宙中的位置（域中有四大），在于为现实社会的存在样式及存在的合理性找到一个可靠的根据。可以说，老子的道论，是对三代宗教、政治进行哲学反思的产物。

儒家创始人孔子的思想，重视人道，具有明显的人文主义特征。孔子作为春秋末期的理性主义大师，作为三代正统文化的自觉传承者，其思想的最大特点是“与命与仁”。“与命”是要对业已衰落了西周天命观作出反思；“与仁”是要对春秋时期的人文思潮作出总结。孔子的仁学，是在其研究、反思三代礼学的过程中建立起来的，目的是要给礼仪规范等外在的行为准则找到一个内在于人自身的根据。其所谓“为仁由己”，“人而不仁，如礼何”表明的就是这样一种思路。所以，本来是春秋时期众德目之一的“仁”，经由孔子的创造性诠释，便成了内在于人的、规范人的行为的众德目的根据。孔子的天命论，是在其反思、省察自己的生命历程中体认出来的，目的是为了从“天生德于予”的视角进一步提高人的自觉能力。其所谓“不知命，无以为君子”（《论语·尧曰》）揭示的正是这样一条认识自我的独特通道。所以，本来是业已衰落了的神学天命观，经由孔子的损益辨析，便成了人们认识自我，自觉使命，坚定信心“天生德于予，桓魋其如予何”；“天之未丧斯文也，匡人其如予何”的方法之一。

孔子“与命与仁”从人出发，上契天命，走的是一条“下学上达”的路子。“子

曰：‘莫我知也夫！’子贡曰：‘何为其莫知子也？’子曰：‘不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！’（《论语·宪问》）“下学而上达”就是由“为仁”、“克己”而“知天命”。后来的孟子内化道德之天，使之成为人性善的根据，并开出“尽心、知性、知天”的天人沟通之路，正是对孔子“与命与仁”思想的发展。可见，与老子立足于天道，通过超越西周传统天命观和春秋时期天道自然观的局限，来“推天道以明人事”，整合春秋时期出现分离的天人关系不同，孔孟则是立足于人道，透过内化西周天命论及春秋时期伦理德目的合理因素，来“尽人事而知天命”，整合已经出现裂痕的天人关系的。虽然二者的致思路向稍有差别，但整合天人关系，为人和社会的现实存在寻找可靠的理论根据，乃是他们的共同追求。

孔老两家各有侧重的天人观，在《易传》中得到了继承和发展。《易经》成书于殷周之际，该书一方面重视“神谋”（“自天佑之，吉无不利”），一方面重视“人谋”，包含着古人丰富的生存智慧。与周公“天人德合”观，在思维方式方面有着内在的统一性。所以，到了春秋时期，此书很受重视。孔子晚年就曾对其“爱不释手”，读《易》“韦编三绝”。《易传》正是在孔子等人的研究基础上，以儒家人道思想为主干，汲取道家“推天道以明人事”的思维方法，综合创新，建构自己的天人学体系的。

正如本书第十三章所指出的，《易传》论天道，突出其自然特征；论人道，突出其人文色彩；论天人关系，则首先表现为天、地、人三才统一的整体观念。以此为前提，一方面强调人要“崇效天，卑法地”，努力在“天道”与“人道”之间寻求内在一性，以通过认识和效法天道，从中汲取教益，引申出人事所遵循的原则；一方面又强调“天地设位，圣人成能”，分别人道与天道的不同，强调人在自然面前应积极主动，参赞天地的大化流行；同时又特别重视从中正和谐的立场调适天人关系，追求宇宙的高度和谐（保合太和），认为能这样，就能真正达到“乐天知命故不忧”的天人合一境界。不难看出，与孔老一样，《易传》建构天人之学体系，也是围绕着人与社会存在的合理性，根据“崇效天，卑法地”和人与社会合理存在的可能性的根据“天地设位，圣人成能”而进行的。

《周易》经传在汉代被奉为经典，从此成为经学时代的学术核心，对中国哲学的发展产生了深远的影响。中国历代哲学，就其理论形态说，有两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛教、宋明理学之别。就各个时期的哲学基本范畴说，又有“有无”、“心性”、“理气”、“心理”的不同。但他们又无一例外地围绕着“人和社会存在的合理性，及人和社会合理存在的可能性”问题而展开。汉代经学在形式上表现为对西周天命

神学的回归。但这丝毫也不奇怪。先秦哲学家的“合理性”证明，在当时并没有与政治实践直接挂钩，不乏理想的成分。这种理想的成分彰显了先秦哲学与现实政治的距离和张力，正是这种距离和张力，使它保持了诸多的解释空间，具有了无穷的魅力，成为中国哲学发展的源头活水。而在经由了春秋战国长期战乱和楚汉纷争之后，重新走向统一的汉代政治，其所面临的问题，与周公当年面临的问题颇有相似之处，摆在思想家面前的首要任务是如何解释现实政治的合理性问题。在这种情况下，颇具神秘色彩的天人感应论重新抬头并非不可理解之事。而事实上，汉代的天人感应论与西周天命论是有本质的区别的，例如董仲舒对天人感应思想的论述就不乏自然论的证明（如人副天数、同气相感等），至于像数易学家利用卦气、纳甲之说影射现实政治，则更表现出了以自然的变化解释社会变化的原因的特点。所以，汉代经学形式上的向西周天命神学的复归，绝对不是倒退。如果说西周天命论是一种理性色彩颇浓的宗教信仰的话，那么汉代经学不过是宗教色彩颇浓的哲学论证而已。与先秦哲学家的理想性相比，他们表现了更多的现实实用性。所以，它不是倒退。如果是倒退，便无法理解由此转出的魏晋玄学何以会有如此之高的哲学反思。魏晋玄学的核心问题是“本末有无”之辨。但哲学上的有无之辨，是否就是他们的哲学的最终目标呢？显然不是。他们讨论本末有无，无非是为了给汉代经学已无法提供理论基础的封建伦理纲常，寻找一个更可靠的根据而已。所以在颇为玄奥的本末有无之辨的背后，隐含着的乃是自然、名教以及性、情关系之争。至于宋明理学，虽然有气本论、理本论和心本论之别，但也毫不例外地是把论证伦理纲常的合理性和人性善恶的根据以及人生的终极目的等问题作为其目的。这些无不归结为是对“人和社会存在的合理性，及人和社会合理存在的可能性”的讨论，而又无疑也是受到了《易传》天人学的影响。

15.2 《易传》与中国哲学的形上传统

形上学 即西语之 metaphysics，西方传统意义上的形上学，主要包括宇宙论和本体论两部分内容。宇宙论重点探讨宇宙的本原及构成问题；本体论主要探讨存在的根据等问题。《易传》中有着丰富的形上学资源。但上章对“道”的讨论时我们发现，《易传》论“道”既不关注本原，又不探寻本体。所以，这里的“形上学”一词，与上章用来描述“道”的存在形式的“形上”一词意义是不尽相同的。严格说来，《易

传》并没有自觉的西方意义上的形上学建构，但由于它对筮法的论述，为人们的哲学理解留下了足够的空间，所以汉代及其以后的学者，出于理论上的需要，常常从类似于西方哲学之形上学的层面挖掘《易传》中的资源。正是基于这样的史实，我们仍然从宇宙论和本体论两方面讨论《易传》中的形上学资源。

15.2.1 宇宙论思想

15.2.1.1 《易传》中的宇宙论资源

《系辞上传》说：

易有太极 是生两仪 两仪生四象 四象生八卦 八卦定吉凶 吉凶生大业。
是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫在乎日月，崇高莫大乎富
贵 备物致用 立成器以为天下利 莫大乎圣人。探赜索隐 钩深致远 以定天
下之吉凶 成天下之亹亹者 莫大乎蓍龟。

这几句话 本义是讲八卦产生的过程。朱伯崑先生指出 两仪、四象、八卦都是指奇偶之数或卦画的变化 由两到八。所以结语说：“八卦定吉凶 吉凶生大业。”后一段 是对蓍龟的赞美 认为其功业同天地、四时、日月、富贵地位 以及圣人事业一样 崇高而伟大。此段文意 并非以天地释两仪 以四时释四象 因为下文所说的日月、富贵、圣人等 显然不是指八卦。“总之 从上下文意看 都是讲筮法。就筮法说 是讲画卦还是讲揲蓍 或者兼而有之 可以有不同的解释 但不是讲自然观中的宇宙论或本体论 这是可以肯定的。”^① 朱先生的此种解释 可谓拨云雾 见青天 中其肯綮。

但就字面意思说，“太极”的“太”是“最”的意思，“极”是顶点的意思。“太极”，也可以理解为最早的开端。“两仪”则可以理解为天地、阴阳。“四象”，可以理解为春夏秋冬四时。“八卦”当然是乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑。照《说卦传》的理解，乾是天 坤是地 震是雷 巽是风 坎是水 离是火 艮是山 兑是泽。那么，“易有太极 是生两仪 两仪生四象 四象生八卦”这段话的意思就可以解释为 由太极生出天地 由天地生出四时 四时运行生出雷、风、水、火、山、泽 雷、风、水、火、山、泽再衍生出万物。很明显 照这样的解读，“太极”就是天地未分的统一体。所以 后来

的学者如汉儒郑康成 唐儒孔颖达等 都以“太极”为天地未分之前的“元气”并从宇宙论的角度分疏其中的内涵。

又如《说卦传》中的乾坤生六子说：

乾天也 故称乎父 坤地也 故称乎母 震一索而得男 故谓之长男 巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女 艮三索而得男 故谓之少男 兑三索而得女 故谓之少女。

又如《序卦传》中的天地生万物说：

有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物。

有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇 然后有父子。有父子 然后有君臣。有君臣 然后有上下。有上下 然后礼仪有所错。

这些材料，如果抛开其筮法的本来面目，也都可以从宇宙论的角度予以诠释。有趣的是，《周易》在对筮数的描述中也表现出了宇宙论的色彩。《系辞上传》说，筮占用策五十根，具体的运演则实用四十九根。把四十九根任意分为左右两份，以象征天地两仪。从中取出一根，以象征天地人三才。将右边一份每四策一束揲算相除，以象征四季。把揲算剩余的蓍策归附夹勒，以象征闰月。五年再出现闰月……天的数字象征有一、三、五、七、九等五个奇数 地的数字象征有二、四、六、八、十等五个偶数，五位奇偶数互相搭配而各能谐合。五个天数相加为二十五，五个地数相加为三十，天地的象征数相加共为五十五。用这五十五个数字，就可以极尽阴阳变化之妙。《乾》卦在蓍数中体现为二百一十六策，《坤》卦为一百四十四策，《乾》《坤》共计三百六十策 相当于一年三百六十天，《易》上下经六十四卦 则为一万一千五百二十策 相当于万物的数目（《系辞上传》），《易传》中的这段话本来是讲如何运演蓍策以求卦画的 但作者在讲求卦的同时还附会了天地、四时、万物的生化过程 极易让人从宇宙论的视角理解《易传》所载筮法 当然 这也确从一个侧面反映了《易传》作者的宇宙观。

15.2.1.2 《易传》与秦汉以后的宇宙论思想

《易传》中的宇宙论资源 在秦汉及其以后得到了新的理解 对汉、唐、宋乃至道教宇宙观产生了巨大的影响。说到秦汉时期的宇宙论思想，人们也许马上会想到《淮南子·天文训》中下面的一段话：

天坠未形 冯冯翼翼 洞洞濈濈 故曰太昭。道始于虚霁 虚霁生宇宙 宇宙生气 气有涯垠 清阳者薄靡而为天 重浊者凝滞而为地。清妙之合专易 重浊之凝竭难，故天先成而地后定。^①

大意是说，天地没有成型的时候，是一片混沌不分、迷茫的景象，所以称之为“太始”，道就形成于虚无空阔的浑沌状态之中。由虚无空廓的混沌状态产生了宇宙，宇宙之中又产生了大气。大气是有界限的，清轻的部分浮起飞扬而变成天，沉重混浊的部分聚结起来而变成地。轻微之气，聚合容易；重浊之气，凝结困难。所以天先形成，尔后大地才逐渐定形。天地形成以后，天地间的万物也便渐渐地产生了。

那么 虚霁、宇宙等等这些在“气”之先的东西究竟是什么呢？《淮南子·俶真训》中有一段话 似乎是在解释宇宙形成之前的几个阶段的情形的 其中说 宇宙的生成 有它的“开始”在“开始”之前 还有一个“未曾开始的开始”而在“未曾开始之开始的阶段”之前，还有一个“未曾开始之开始的开始”。宇宙的生成便产生了“有”；“有”之外还存在着辽阔无边的“无”在有“有”、“无”之前 还有一个没有“有”、“无”之分的时期 而在没有“有”、“无”之分的时期之前 还有一个连没有“有”、“无”之分的时期都没有的时期。^② 看来 在《淮南子》的宇宙生成论中 从天地的开辟到万物的孕育之间 大致经历了三个阶段、四种形态 即：

开始—— 未曾开始的开始—— 未曾开始之开始的开始

有—— 无—— 没有有无之分—— 连没有有无之分也没有

《淮南子》中的这种描述 显然受到了《庄子·齐物论》的影响。^③就此而言，“虚霁生宇宙”表述的是一种无生有的宇宙生成模型。这种宇宙论无疑源于春秋时期的

张双棣：《淮南子校释》 北京大学出版社 1997 年版 第 245 页。

② 同上注第 137 页。

③ 《齐物论》：“有始也者 有未始有始也者 有未始有夫未始有始也者。有有也者 有无也者 有未始有无也者 有未始有夫未始有无也者。”

著名哲学家老子的“道生万物”说，所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（第42章），《淮南子》的宇宙观正是沿着老子的这一思路发展而来的。

不过，大体而言，秦汉及其以后的宇宙论思想的发展，基本上是糅合了老子和《易传》的资源。这里只举两个例子：一是《易纬·乾凿度》其中说：

昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤，以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离，视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也，乃复变而为一。一者形变之始。清轻者上为天，浊重者下为地。物有始，有壮，有究，故三画而成乾。乾坤相并俱生，物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。^①

这是说，宇宙的生成过程分为四个阶段，最初阶段是“太易”，从“太易”到“太初”，“太初”又到“太始”，再到“太素”，最后才产生出天地万物。在“太易”阶段，气是不存的，是绝对的虚空。到了“太初”阶段才产生了气。到了“太始”阶段，气才逐渐凝聚成有形体的东西。有形体的东西具有自己的质，那就是“太素”阶段。到了“太素”阶段以后，才进入物质世界，才有天地万物的变化问题。作者透过这样的宇宙生成的描述，解释八卦与六十四卦的意义，显然是《易》《老》融合的产物。

二是宋代理学的开山周敦颐，周氏在其哲学论文《太极图说》中，立足于《易传》的宇宙论资源，讨论了宇宙生成问题。他认为，太极动起来以后，就生出阳来，动到极点就静下来，静下来后就生出阴来。静到极点又动，一动一静，互相交替，分化出阴阳二气，阴阳二气交互作用而生出水、火、木、金、土五行，五行按顺序发生作用，形成春、夏、秋、冬四季。看来，在周敦颐那里，到了五行的阶段，四季的变化就同时出现了。紧接着，周敦颐讨论了五行化生万物的过程。他首先对五行作了进一步的阐释，指出五行的本质就是阴阳，或者说五行之中就包含有阴阳，阴阳之中就包含有太极。阴阳五行交互配合，生成宇宙万物。万物又生生不已，于是变化也就无

穷无尽了。在讨论了万物的生成之后，周敦颐还讲到了人类，认为人是万物之灵。相对作用于全宇宙的太极，人类则有圣人订立的‘人极’。‘人极’是圣人给人类定出的最高道德标准，但它需要通过人的自觉道德实践去建立。

从周敦颐提出的宇宙万物生成的过程来看，他是把‘太极’作为一个实体，认为阴阳、五行乃至千差万别的事事物物都是从“太极”中分化出来的。而在这种分化的过程中，阴阳二气的交互感应与作用最为关键。这表明，在周敦颐那里，虽然宇宙的产生与太极这一实体有关，但其生成的过程，主要还是靠阴阳二性或二气的矛盾运动。这无疑是受到了《易传》思想的影响。但有趣的是，《太极图说》的第一句话却是‘无极而太极’。虽然这句话在理学史上聚讼纷纭，但由‘无极’而‘太极’不能不说是受到了道家宇宙论的影响。所以，朱伯崑先生说：“将道家和道教的无极观念引入儒家的解易系统始于周敦颐。其所谓无极，指虚无实体，……周敦颐引用‘无极’概念作为太极元气的根源，这是受了道教的影响。”^①可见周敦颐的宇宙论思想也是《易》《老》融合的产物。

15.2.2 本体论思想

如前所述，《易传》并没有自觉的本体论建构，但却有着丰富的本体论资源。大体说来，包含两个方面：一方面是“崇效卑法”，“明于天之道而察于民之故”；一方面是“圣人立象以尽意”。

15.2.2.1 明于天之道而察于民之故

《易传》主张“崇效天，卑法地”，主张“明于天之道而察于民之故”，材料很多，这里只就最为典型的《大象传》举例说明。

天行健，君子以自强不息。（《乾·象传》）

地势坤，君子以厚德载物。（《坤·象传》）

云雷屯，君子以经纶。（《屯·象传》）

山下出泉，蒙，君子以果行育德。（《蒙·象传》）

云上于天，需，君子以饮食宴乐。（《需·象传》）

天与水违行，讼，君子以作事谋始。（《讼·象传》）

地中有水，师，君子以容民畜众。（《师·象传》）

地上有水 比 先王以建万国 亲诸侯(《比·象传》)

.....

以上我们依次引述了六十四卦之前八卦的《象传》 这八条材料 所论问题各异 但思路十分一致 即前半句讲卦位 后半句讲社会人事。如‘天行’指《乾》卦下乾上乾“，‘地势’指《坤》卦下坤上坤“，‘云雷’指《屯》卦下震上坎“，‘山下出泉’指《蒙》卦下坎上艮“，‘云上于天’指《需》卦下乾上坎“，‘天与水违行’指《讼》卦下坎上乾“，‘地中有水’指《师》卦下坎上坤“，‘地上有水’指《比》卦下坤上坎“。‘君子以’就是君子看到这样的卦象就应该如何如何，亦即君子“据此”应当如何如何的意思。而由于在《易传》看来“，‘圣人有以见天下之赜 而拟诸其形容 象其物宜 是故谓之象。圣人有以见天下之动 而观其会通 以行其礼。系辞焉 以断其吉凶 是故谓之爻’”所以 八卦乃至六十四卦象乃是“象其物宜”即对自然万物的象征。这样说来“，‘天行’就是指的天体的运行“，‘地势’就是指的的大地的走势“，‘云雷’就是指的乌云和惊雷“，‘山下出泉’就是指的山下涌出的泉水“，‘云上于天’就是指的云气上聚于天，.....。因此，《象传》的前半句可以说是讲天地自然之道的。而后半句，则是讲社会人事及人生修养。此所谓‘明于天之道而察于民之故’。

在《易传》所说的‘明’与‘察’中 由‘明’而‘察’其关键是‘君子以’是君子由“明”而‘察’或曰据‘明’而‘察’。这样就给人一种印象 君子之所‘明’系君子之所‘察’的根据。换句话说，《象传》中前半句所讲的天地自然之道 是后半句所讲社会人事及人生修养的根据。如果《易传》确实是这样思维的，则无疑具有本体论的倾向。不过 正如上章所表明的，《易传》的这种‘明于天之道而察于民之故’的路径 乃是在生命的体认中直接呈现自己的‘觉悟’也就是说 在体认天人之内在统一性的过程中“，‘觉悟’处理社会人事和完善人生修养的尺度。例如“，‘地中有水，师 君子以容民畜众。’(《师·象传》)‘地中有水’确有包容之象。但君子的‘容民畜众’并不是根据于‘地中有水’的自然现象 也不是见到了这种自然现象后才认识到了‘容民畜众’的为政原则。相反 乃是君子在‘地中有水’与‘容民畜众’之间‘感受’到了某种关联 因此在‘观变玩占’的过程中 因着‘地中有水’——《师》卦的卦象“，‘开启’并同时‘印证’了君子‘容民畜众’的为政原则。从这个意义上说 我们不认为《易传》这种由天道推人事的思路具有本体论的含义，但并非没有本体论思想资源的意义 尤其是对于传统天人之学 它的影响是十分明显的。不过 相比之下，

象辞之间留下的哲学解释空间，对于传统本体论思想的发展，意义似乎更大一些。

15.2.2.2 圣人立象以尽意

《易经》中的象辞关系 我们在第三章中曾经作过专门讨论，《易传》对《易经》象辞关系的认识，我们在第十二章中也曾予以说明。可以说，象辞关系，确实是《周易》经传中十分重要的问题，而对于中国易学史乃至中国哲学史而言，它的重要性似乎又远在《周易》经传之上。先看《系辞传》对象之起源的论述：

夫象 圣人有以见天下之赜 而拟诸形容 象其物宜 是故谓之象。圣人有以见天下之动 而观其会通 以行其典礼 系辞焉以断其吉凶 是故谓之爻。极天下之赜者存乎卦 鼓天下之动者存乎辞……（《系辞上传》）

大意是说 象 是圣人看到天地万物的丰富纷纭 于是模拟了它的形态容貌 恰当地象征它们，所以称之为象。圣人看到了天下各种各样的变动，于是考察它们的交会贯通，为它们制定了各种行为规范，附上文字说明用以判断它们的吉凶，所以称之为爻。穷尽天下纷纭复杂的在于卦 鼓舞天下行动的在于辞。这里，《易传》讨论了象的起源，辞的作用。象是对物而言的，辞是对人而言的。就六十四卦三百八十四爻说 象指卦画 辞指爻变。卦画的作用在“象其物宜”；爻变的作用在“观其会通”，而人则透过对卦爻的考察以“观象取意”：

子曰：“书不尽言 言不尽意。”然则圣人之意 其不可见乎 子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”（《系辞上传》）

在《易传》看来，书契不能尽行记载人的言语，言语不能完全表达出人的思想。那么人的思想能否表达和如何表达呢？《易传》认为，“创立象征来表达思想，设立卦爻来揭示真伪 附上文字来尽述要说的话 推演它、会通它 来彰显它的用处 鼓舞它、推动它 来发挥它的神奇功效。”这些话 细分之 涉及三个层面 意、象、辞。三个层面，实际上可以归约为两个层面：无形的意（形而上之道）和有形的象（形而下之器），而正如上章所指出的，《易传》论形而上下 既不谈先后 也不说本末 更没有相生的意义 而是从阴阳‘变易’的层面析出“生生”的话题。所以 就《易传》本身

说 象辞、言意之论并不存在本体论的问题。但在易学史上 恰恰是这层关系 为历代易学家留下了足够的哲学诠释空间。王弼、程朱都曾透过对这一关系的认识，建构了自己的本体论学说。正如朱伯崑先生所说 王弼、韩康伯、程颐和朱熹“，都是通过易学中的象义之辩或理事之辩，建立起其形上学和本体论的体系”。^① 这方面的问题 朱先生讨论甚详 兹不赘述。

值得注意的是，西方传统哲学中的宇宙论所讨论的内容，早已成为自然科学的研究对象。而中国古代的宇宙论思想 由于受到《周易》“三才”观念的影响 重视探讨人在宇宙中的位置 重视探讨宇宙生命的和谐 直到今天 仍然具有人文价值 很值得深刻挖掘。西方传统哲学中的本体论思想，随着西方哲学的更新，也早已是面目全非。而中国古人对本体的认识 由于契入了《周易》“生生”的理念 表现出大化流行的宇宙生成与生生和谐的宇宙本体圆融为一的特色，所以至今仍能让人感受到一种“生命”力。而从此种“人文价值”和“生命”力入手 我们或许能够找到中国传统哲学之现代开显的路径。

15.3 《易传》与中国哲学的核心范畴

中国哲学的基本问题，中国哲学的形上传统，有别于西方哲学，是中国哲学特色的体现。这与中国哲人发现问题的角度，切入问题的方式，解决问题的思路密不可分。正因为如此，中国哲学也有一套独特的、有别于西方哲学的范畴体系。在这套哲学范畴体系中 有一批核心范畴如太极、太和、阴阳、道、道器（形上形下）、天、神、动静、刚柔、象意、变、化、易、几、中 等等 都与《易传》密不可分。它们中有的直接源于《易传》 如太极、道器、形而上、形而下等 有的则经过了《易传》的新解释 如阴阳、刚柔、神等。这些范畴对于中国哲学的发展产生了深刻的影响。兹就某些范畴举例如下：

15.3.1 太极

如前所述 太极一词出于《系辞上传》“易有太极 是生两仪 两仪生四象 四象生八卦 八卦定吉凶 吉凶生大业”本来是讲筮法问题的。但在后来的易学史和哲学史中，它的哲学意义却得到了空前的发展。有学者指出，在哲理方面则主要有以

“气”以“无”以“理”和以“心”释“太极”四解^①。不难发现 这“四解”几乎囊括了中国哲学发展的整个历程。

就目前所能见到的传世文献说 以“气”释太极始于汉代 最有代表性的说法为郑玄《周易注》：“极中之道 淳和未分之气也。”^② 据学者研究 汉儒著作中 多次谈到太极 都认为太极是“天地未分的统一体”^③。西汉末年，《汉书·律历志》以太极解释历法 以三统历的一元为太极 提出“太极元气 函三为一”^④ 说。以“气”释太极，与汉代学者的宇宙论哲学有关。如前节所说，汉代的宇宙论基本上是融合道家与《易传》而成 而且在追溯宇宙之本原时又基本上都是从道家的“无”讲起。但这个“无”在很大程度上只具有逻辑的意义 真正讨论宇宙的生成 还须从“天地未分的统一体”说起。所以 汉代学者一般都对“有”的层面理解太极 而把它解释为气或元气。此气为“淳和未分之气” 天地万物都从这里开始。

汉代学者以气释太极，对中国传统哲学的宇宙论思想的发展影响很大，唐孔颖达《周易正义》虽宗王弼注 但仍以元气说解释“太极”。如说：“太极谓天地未分之前元气混而为一 即是太初、太一也。故老子云‘道生一’ 即此太极是也。又谓混元既分即有天地 故曰太极生两仪 即老子云‘一生二’也。”（《周易正义》卷七 这里老《易》融合的痕迹仍很明显 但对太极的认识 显然是“照着”汉儒讲的。孔颖达的这一宗王弼而又不废汉人之说的做法，为宋人融合儒道，从本体的意义上理解太极打下了基础。宋代理学的开山周敦颐对太极的理解，就明显地表现出了超越孔疏的倾向 如对周著《太极图说》中的第一句话存在着两种不同的理解 就正印证了周著的哲学“转型”色彩。周敦颐之后 太极元气说便渐渐式微 虽张载、王夫之仍不否认太极之为气的意义，但与汉唐之说已相去甚远了。

以“无”释太极 是魏晋玄学家的发明。王弼解《易》之“大衍”义云：“演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通；非数而数以之成 斯易之太极也。四十有九 数之极也 夫无不可以无明 必因于有 故常于有物之极而必明其所由之宗也。”（韩康伯《系辞注》引，《周易正义》卷七 在这里 王弼的太极观 其内容是“不用”、“非数”之“一”。“一”既然是“非数” 所以又叫做“无”。

李存山：《从“两仪”释“太极”》，《周易研究》，1994年第2期。

引自张岱年：《中国古代哲学概念范畴要论》第47页。

③ 同上注第48页。

同上注。

但它却是七、八、九、六之数形成的根据。“显然 这是以其玄学中的‘无’来解释筮法中其一不用的‘一’和易学中的太极”。^① 韩康伯沿着王弼的思路，进一步把太极明确为“无”：“夫有必始于无 故太极生两仪也。太极者 无称之称 不可得而名 取有之所极 况之太极者也。”《周易正义》卷七 王弼 韩康伯以“无”释太极 是易学玄学化的表现。玄学家的易学，有别于汉代的象数易学，而注重阐发义理，这从他们对太极的解释中不难看出一斑 此种解《易》的思路 对宋儒影响很大。宋代理学的创始人之一程颐，就是借鉴王弼的思路，建构自己的理学体系的。

以“理”释太极 是宋明理学家的主张。如程颐释太极曰：“太极者道也 两仪者阴阳也。”《周易程氏传·易序》^② 关于道与阴阳的关系 程颐指出：“一阴一阳之谓道 道非阴阳也 所以一阴一阳 道也。如一阖一闢谓之变。”《遗书》三^③ 又说：“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也。气是形而下者，道是形而上者。”《遗书》十五^④ 程氏以道与阴阳的关系解释太极与两仪的关系，表明在程氏看来 太极就是“理” 因为形而上之道 也就是形而上之理：“天下之事 归于一是，是乃理也。循此理乃可进学至形而上者也。”《外书》卷一^⑤ 此说对朱熹影响很大 朱子就是从“所以阴阳者是道”入手阐发太极之理的。朱熹说：“太极 形而上之道也 阴阳 形而下之器也。”《太极图说解》^⑥ 又说：“理也者 形而上之道也 生物之本也 气也者 形而下之器也 生物之具也。”《文集·答黄道夫》^⑦ 又说：“太极非是别为一物，即阴阳而在阴阳，即五行而在五行，即万物而在万物，只是一个理而已。因其极至 故名曰太极。”《语类》卷九十四 不难看出 朱熹完全是从他的理学家的立场来解释太极的，这从另一个方面也说明了易学对朱熹哲学的深刻影响。

以“心”释太极 见于宋代易学家邵雍 邵雍说：“心为太极。”《观物外篇》^⑧ 此

朱伯崑：《易学哲学史》第一卷 第 294 页。

王孝鱼点校：《二程集》第 690 页。杨按 关于《易序》 学者间有不同的观点 有学者认为此为程氏遗作 有的则对此提出怀疑。本人认同朱伯崑先生在所著的观点，“作程氏遗文处理”（见《易学哲学史》第二卷 第 180 页）。

③ 同上注第 67 页。

④ 同上注第 162 页。

⑤ 同上注第 351 页。

⑥ 引自陈来《朱子哲学研究》 华东师范大学出版社 2000 年版 第 79 页。

⑦ 引自《中国哲学史资料选辑》宋元明清之部（上）中华书局 1982 年版 第 285 页。

⑧ 同上注第 48 页。

“心”指圣人之心。^①邵雍又说：“太极一也，不动二也，二则神也。”^②其子邵伯温解释说：“天地万物莫不以一为本，源于一而衍之为万，穷天下之数复归于一。一者何也？天地之心也，造化之源也。”（《宋元学案·百源学案》）^③邵雍以“心”释太极，源自他的数本论思想，邵雍认为，宇宙中的一切事物都是按照数学的法则演变的，而数学的法则为心法，乃先验的东西，正因为如此，才具有普遍的意义。^④宋明理学，有心学一派。但陆九渊并没有“心为太极”之说。不过对于太极，他也有一种说法：“太极、皇极，乃是实字，所指之实，岂容有二。充塞宇宙，无非此理，岂容以字义拘之乎？中即至理，何尝不兼至义？《大学》《文言》皆言‘知至’，所谓至者，即此理也。语读《易》者曰能知太极，即是知至；语读《洪范》者曰能知皇极，即是知至，夫岂不可？盖同指此理。则曰极、曰中、曰至，其实一也。”（《陆九渊集》卷二《与朱元晦》二）^⑤与朱熹一样，陆氏也是从“理”上说太极。但与朱熹不同的是，陆氏所谓的理乃是“心即理”之理。其曰：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。”所以，虽然陆氏没有明言“心为太极”，实则仍是在其心学的立场上理解太极的。如其释“圣人以此洗心，退藏于密”云：“涤人之妄，则复乎天者，自尔微，尽己之心，则交乎物者，无惑累。蓍卦之德，六爻之义，圣人所以复乎天，交乎物者，何其至耶？以此洗心，则人为之妄，涤之而无余。人妄既涤，天理自全，退藏于密微之地，复乎天而已。由是而吉凶之患，与民同之，而已之心无不尽。心既尽，则事物之交，来以神知，往以知藏，复何累之有哉！”（《陆象山先生全集·程文》）在这里，明明白白，是心学家的易学解释。

总之，从汉代开始，太极范畴就已进入了哲学家的视野，而成为一个颇为重要的哲学范畴。大体说来，汉唐重视太极的本源性特征，用它讨论宇宙论问题；宋明重视太极的普遍性特征，用它讨论宇宙的普遍原则。因此，太极成为中国传统哲学的核心范畴之一。

15.3.2 道、器

与“太极”一样，道器也是《易传》首先提出的一对概念。道与器，语出《系辞上》

李存山：《从“两仪”释“太极”》，《周易研究》，1994年第2期。

同上注第49页。

③ 陈金生、梁运华点校：《宋元学案》，中华书局1986年版，第474页。

朱伯崑：《易学哲学史》第二卷，第167页。

⑤ 钟哲点校：《陆九渊集》，中华书局1980年版，第28—29页。

传》：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”本义是讲阴阳变易的法则（道与卦画（器）之间的关系（参见第十四章）就目前所见到的材料而言，晋人韩康伯开始从玄学的立场关注这一范畴。^①其曰：“形而上者况之道，形而下者况之器。”又曰：“道者何？无之称也，无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。”又曰：“在天成象，在地成形。阴阳者言其器，刚柔者言其形。变化始于气象，而后成形。”（以上所引均见孔颖达《周易正义》卷八）这是认为“道寂然无体，不可为象，故谓之‘形而上’”，它是有形有象之物的根本。阴阳爻象或阴阳之气皆有形迹，故谓之形而下，它必须依靠形而上的道，方能存在。韩氏此说，有别于汉易的“一阴一阳之谓道”说，为宋代理学家的道器论埋下了伏笔。

韩氏之后，唐人孔颖达进一步发挥了其观点：“道是无体之名，形是有质之称。凡有从无而生，形由道而立。是先道而后形，是道在形之上，形在道之下。故自形外已上者谓之道也；自形内而下者谓之器也。形虽处道器两畔之际，形在器不在道也。既有形质，可以为器用，故云形而下者谓之器也。”（《周易正义》卷八）这是认为“形而上无体，形而下有质，形而上在先，形而下在后。”^③不过，孔氏之说与韩氏又有不同，他不以道为虚无实体，并认为凡未具备形质的东西都可称为道。而阴阳二气及其变化的法则没有表现为刚柔两画，成为八卦爻象，亦可称之为道。这就将气纳入形而上的领域（“以气言之，存乎阴阳”）使同韩注视气为无形有象、属于有的领域的观点区别开来，从而为魏晋玄学向宋代气学的转化铺陈了道路。^④

唐代的另一位易学家崔颢也讨论了道器、形上形下的问题，观点则与韩康伯、孔颖达相反。其曰：“凡天地万物，皆有形质。就形质之中，有体有用。体者，即形质也。用者，即形质上之妙用也。言有妙理之用，以扶其体，则是道也。其体比用，若器之于物。则是体为形之下，谓之为器也。假令天地圆盖方軫，为体为器，以万物资始资生，为用为道。动物以形躯为体为器，以灵识为用为道。植物以枝干为器为体，以生性为用为道。”^⑤这是说，道作为实体的功能或作用是依赖于实体的。实体的功能是无形的，称为形而上；实体的体质是有形的，称为形而下。照此说法，不

朱伯崑主编：《易学基础教程》第192页。

朱伯崑：《易学哲学史》第一卷第315页。

张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》第71页。

朱伯崑：《易学哲学史》第一卷第365页。

潘雨廷校释：《注意集解纂疏》第611页。

是先有形而上的道，方有形而下的器，而是形而上的道依赖形而下的器。^① 崔氏此说 将韩、孔所说之道归之于形器的功能和作用 同样对宋明理学 特别是其中的功利学派产生了重要影响。^②

把道器问题作为重要的哲学问题，而加以热烈讨论的，是宋明理学家。气学派的张载认为 道是无形 乃气化的过程。如其在《易说·系辞上》中指出：“气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客？方其散也，安得遽谓之无？故圣人仰观俯察，但云知幽明之故，不云知有无之故。”^③ 这是以“气聚”“气散”说有形无形。张载认为 有形无形不可如王弼、韩康伯那样以有无论 而应当如《易传》那样以幽明论 气聚而成万物 故明，气散则万物复归于聚前之气 故幽。可见 张载所谓无形 乃未“聚”之气。张载进一步指出：“形而上者是无形体者 故形而上者谓之道也 形而下者是有形体者 故形而下者谓之器。”^④ “无形体”即气之未聚状态；“有形体”即气聚而成物的状态。而张载在《正蒙》中强调：“由气化 有道之名。”^⑤ 所以 所谓形而上之道就是指气化的过程。此所谓“气之生即是道是易”。^⑥

张载以气化论道 遭到了程颐的反对。程氏认为：“离了阴阳更无道 所以阴阳者是道也。阴阳 气也。气是形而下者 道是形而上者。形而上者则是密也。”^⑦ 这是说“一阴一阳之谓道” 阴阳是气 气是有形 乃形而下者 所以一阴一阳者道 乃形而上者。所以一阴一阳，也就是阴阳所以然之理。理无形，属于形而上。但毕竟“离了阴阳更无道” 所以 阴阳之理又不能脱离阴阳而存在。只是相对而言，“有理则有气”^⑧ 也就是说理更根本罢了。朱熹沿着这一思路 透过对《周易》的诠解 完善了自己的理学体系。其曰：“其形者则谓之器，其不形者则谓之道。然而道非气不形 器非道不立。盖阴阳亦气也 而所以阴阳者道也。”（《文集·答丘子野》）^⑨ 又曰：“阴阳迭运者气也 其理则所谓道。”（《周易本义》卷三）又曰：“理未尝离乎气。

朱伯崑主编：《易学基础教程》第 193 页。

② 朱伯崑：《易学哲学史》第一卷，第 398 页。

章锡琛点校：《张载集》第 182 页。

同上注第 207 页。

同上注第 9 页。

⑥ 同上注第 207 页。

⑦ 王孝鱼点校：《二程集》第 162 页。

⑧ 同上注第 1030 页。

⑨ 郭齐、尹波点校：《朱熹集》四川教育出版社 1996 年版，第 2147 页。

然理形而上者 气形而下者 自形而上下言 岂无先后 ？’《朱子语类》卷一)^① 可见在朱熹看来 理为形而上者 气为形而下者 二者未尝相离 但毕竟形而上为先 形而下为后。

在中国哲学史上，对道器之争作出总结性论述的，为明清之际的著名哲学家王夫之。王夫之的基本观点是：“形而上者非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。”因此 对于道器关系 他指出：“无其器则无其道 ”，“器而后有形 形而后有上。”《周易外传》卷五)^② 认为形而上不离开形而下 道与器不相离。在王夫之看来 脱离个体事物的‘ 无形之上 亘古今 通万变 穷天穷地 穷人穷物 皆所未有者也 ’^③ 这种形而上之道依赖于形而下之器 二者“ 统之于形 ”不能割裂的观点 是对宋明理学中道本器末说的否定。也是对道器之辨的很好总结。有学者指出：“ 道器之辨，在哲学上是关于一般和个别，本质与现象，规律与实体关系问题的争论。王夫之的‘ 天下惟器 ’ 说 不仅肯定规律的东西，一般的东西及抽象的原则寓于有形有象的个别事物或事件之中，更为重要的是指出了没有个体便没有规律，没有个别就没有一般，没有现象就没有本质。这样，就正确地解决了道器或理事谁依赖谁的问题 从而作出了自己的贡献。’^④ 这种认识是很有意义的。

总之 道器 形上形下 这对易学范畴 自魏晋玄学家从哲学的角度予以诠释，发展到宋明时期，形成很有理论深度的道器之辨，成为中国传统哲学的主要哲学范畴。历代哲学家透过对这对范畴的解释，表达自己的哲学理念，深化了哲学问题的研究。这是《易传》对中国传统哲学做出的重大贡献之一。

窥斑知豹 我们无需对《易传》中的其他范畴如太和、阴阳、道、天、神、动静、刚柔、象意、变、化、易、几、中等等 再作出全面的考察 仅前面关于太极、道器的讨论，已不难发现《易传》之与中国传统哲学的关系。可以说，《易传》不仅是中国传统哲学的资源，也是中国传统哲学生生不息的理论载体。

王星贤点校：《朱子语类》第 3 页。

王夫之：《周易外传》 中华书局 1977 年版 第 203 页。

③ 同上注第 204 页。

朱伯崑主编：《易学基础教程》第 194 页。

15.4 《易传》与中国哲学的综合创新

在本书第十章中我们曾经指出,《易传》是以儒家思想为主干 系统综合先秦诸家学说的产物。在易学史和哲学史上,《易传》又成为学者们综合诸种学说、建构思想体系的理论基础。

秦汉以后 中国哲学的理论形态大体经历了两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛教、宋明理学等几种形态。这几种形态,其形成的过程,也是不同文化资源整合、创新的过程。两汉经学 虽然是在 独尊儒术 的氛围中以《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》等儒家经典为核心展开的学术活动,但也无非是透过这些经典的研究,转化并融合战国以来阴阳五行家 以及道、法、名、墨等诸家思想学说 形成的庞杂而有系统的天人学体系。魏晋玄学,虽然使老庄道家的思想又一次得到了重视,但“玄学的主题是自然与名教的关系,道家明自然,儒家贵名教,因而如何处理儒道之间的矛盾使之达于会通也就成为玄学清谈的热门话题”。^① 相比之下 隋唐佛教比较特殊 但其中国化的特征本身就已经表明了它的综合创新功能。而宋明理学,更是儒释道三教合流的产物。所以,中国哲学的发展过程,也就是综合创新的过程。

问题在于,这个综合创新的过程,是如何进行的?具体而言,汉儒是以什么为理论架构,会通战国以来的各家思想的?魏晋时期的玄学家又是以什么为中介,弥合儒道之间的矛盾?宋明时期的理学家又是以什么为依据,合流儒释道三家学说的?这是一个很值得思考的问题,也应该是中国哲学研究中最值得重视的问题。不夸张地说,《周易》经传在上述几种理论形态的建构中 扮演了十分重要的角色。朱伯崑先生说:“中国哲学颇受易学发展的影响,而历代易学又从其时代精神中吸取营养,发展自己的理论体系。易学与哲学互相促进成为中国哲学一大特色。中国传统哲学有两大传统,即儒家的人文主义和道家的自然主义。此两大传统,到战国时代 为《易传》哲学所吸收 反过来《易传》哲学又为后来哲学的发展提供了理论基石。”^② 朱先生的论述 虽然侧重于整体的勾勒 但所谓“《易传》哲学又为后来哲学的发展提供了理论基石”,却是十分中肯的说法。正是在这个意义上,朱先生又

① 余敦康:《中国哲学论集》第 267 页。

② 朱伯崑:《朱伯崑论著》第 803 页。

视易学为中国文化和学术的“轴心”^①。

那么,《易传》即易学是如何成为中国文化、哲学之“基石”和“轴心”的呢?这是一个颇为复杂的问题,却也是一个非常值得探讨的问题。朱伯崑先生的四大卷《易学哲学史》在这方面做出了开拓性贡献,值得引起高度重视。本节在这里不拟对这一问题再作展开,只想郑重地提出问题,作为今后研究的任务。著名哲学家、哲学史家冯友兰先生在其生命的最后时刻,对中国哲学充满信心,他曾满怀深情地对前来探视的人说:“中国哲学将来一定大放光彩。”但同时又语重心长地指出:“要注意《周易》哲学。”^②冯先生乃一代大师,中国哲学史学科的创始人之一。从蔡仲德先生编写的《冯友兰先生年谱初编》看,这大概是冯先生关于中国哲学史研究的最后一次的“说话”了。因此似乎也可以看作是冯先生关于中国哲学史研究的“最后的反思”。这一“最后的反思”有大信心,有大期盼,也有大启示。值此世纪之交,继往开来之秋,学界同仁颇为关注中国哲学史学科建设问题,冯先生的“最后的反思”,难道不是一个十分重要的提示吗?!

朱伯崑:《朱伯崑论著》第595页。

② 蔡仲德:《冯友兰先生年谱初编》,河南人民出版社1994年版,第784页。

参考书目

二 画

《二程集》 王孝鱼点校 中华书局 2004 年。

三 画

《三坟易探微》 王兴业 青岛出版社 1999 年。

《士与中国文化》 余英时 上海人民出版社 1987 年。

四 画

《毛诗正义》 孔颖达 中华书局《十三经注疏》1980 年。

《中庸章句》 朱熹撰:《四书章句集注》 中华书局 1983 年。

《中华远古史》 王玉哲 上海人民出版社 2000 年。

《中国哲学史新编》 冯友兰 人民出版社 1998 年。

《中国奴隶社会史》 金景芳 上海人民出版社 1983 年。

《中国哲学论集》 余敦康 辽宁大学出版社 1998 年。

《中国天文考古学》 冯时 中国社会科学出版社。

《中国古代龟卜文化》 刘玉建 广西师范大学出版社 1992 年。

《无求备斋易学论集》 严灵峰 中国社会科学出版社 1995 年。

《王弼集校释》 楼宇烈 中华书局 1980 年。

五 画

《仪礼注疏》 贾公彦 中华书局《十三经注疏》1980 年。

《史记》 司马迁 中华书局 1982 年版。

《汉书》 班固 中华书局 1962 年版。

《白虎通疏证》 吴则虞点校 中华书局 1994 年。

《汉上易传》 朱震 上海古籍出版社 1989 年。

《司马迁所见书考》 金德建 上海人民出版社 1963 年。

《白话帛书周易》 张立文 中州古籍出版社 1992 年。

《古代宗教与伦理》 陈来 北京三联书店 1996年。
《古代思想文化的世界》 陈来 北京三联书店 2002年。
《冯友兰先生年谱初编》 蔡仲德 河南人民出版社 1994年。

六 画

《论语注疏》 邢昺 中华书局《十三经注疏》1980年。
《论语译注》 杨伯峻 中华书局 1980年。
《老子释义》 卢育三 天津古籍出版社。
《庄子浅注》 曹础基 中华书局 1982年版。
《吕氏春秋校释》 陈奇猷 学林出版社 1984年。
《朱子语类》 王星贤点校 中华书局 1986年。
《朱熹集》 郭齐尹波点校 四川教育出版社 1996年。
《朱伯崑论著》 朱伯崑 沈阳出版社 1998年。
《考信录》 崔述：《丛书集成》初编 商务印书馆民国二十六年。
《先秦汉魏易例述评》 屈万里[台北 学生书局 1969年。
《先秦诸子易说通考》 胡自逢[台北 文史哲出版社 1973年。
《先秦诸子杂考》 金建德 中州书画社 1982年。
《先秦文化散论》 刘宝才 陕西人民出版社 2001年。
《至高的哲理——千古奇书《周易》》 谢维扬 北京三联书店 1997年。

七 画

《陆九渊集》 钟哲点校 中华书局 1980年。
《宋元学案》 陈金生、梁运华点校 中华书局 1986年。
《巫术：周易的文化智慧》 王振复 浙江古籍出版社 1990年。
《张载集》 章锡琛点校 中华书局 1978年。

八 画

《周易正义》 孔颖达 中华书局《十三经注疏》1980年。
《周易集解纂疏》 潘雨廷点校 中华书局 1994年。
《周易本义》 朱熹：《四书五经》 北京古籍出版社 1994年。
《周易外传》 王夫之 中华书局 1977年。
《周易古史观》 胡朴安 上海古籍出版社 1986年。
《周易尚氏学》 尚秉和 中华书局 1980年。
《周易与庄子研究》 闻一多 巴蜀书社 2003年。
《周易古经今注》 高亨 中华书局 1984年。
《周易大传今注》 高亨 齐鲁书社 1998年。

《周易杂论》 高亨 山东人民出版社 1962 年版。

《周易·系辞传 新编详解》 金景芳 辽海出版社 1998 年。

《周易全解》 金景芳、吕绍纲 吉林大学出版社 1989 年 6 月版。

《周易研究论文集》(1—4 辑) 黄寿祺、张善文主编 北京师范大学出版社。

《周易译注》 黄寿祺、张善文 上海古籍出版社 1989 年。

《周易绎传》 杨柳桥 天津社会科学院出版社 1993 年。

《周易经传溯源》 李学勤 长春出版社 1992 年。

《周易探源》 李境池 中华书局 1978 年。

《周易通义》 李境池 中华书局 1981 年。

《周易阐微》 吕绍纲 吉林大学出版社 1990 年。

《周易新论》 宋祚胤 湖南教育出版社 1982 年。

《周易译注与考辨》 宋祚胤 湖南人民出版社 1987 年。

《周易秘义》 黎子耀 浙江古籍出版社 1989 年。

《周易导读》 黎子耀 巴蜀书社 1990 年。

《周易美学》 刘纲纪 湖南教育出版社 1992 年。

《周易思想研究》 张立文 湖北人民出版社 1980 年。

《周易纵横录》 唐明邦主编 湖北人民出版社 1986 年。

《周易评注》 唐明邦主编 中华书局 1995 年。

《周易大传新注》 徐志锐 齐鲁书社 1986 年。

《周易概论》 刘大钧 齐鲁书社 1986 年。

《周易新探》 李大用 北京大学出版社 1992 年。

《周易 经传与易学史新论》 廖名春 齐鲁书社 2001 年。

《周易——商周之交史事录》 黄凡 汕头大学出版社 1995 年。

《周易纵横谈》 黄庆萱[台北] 东大图书股份有限公司 1995 年。

《周易象象传义理探微》 黄沛荣[台北] 万卷楼图书有限公司 2001 年。

《雋礼注疏》 贾公彦 中华书局《十三经注疏》1980 年。

《易童子问》 欧阳永叔《欧阳修全集》 北京市中国书店 1986 年。

《易经集注》 来知德 上海书店 1988 年。

《易传与道家思想》 陈鼓应 北京三联书店 1996 年。

《易传之形成及其思想》 戴璉璋[台北] 文津出版社 1989 年。

《易传通论》 王博 中国书店出版社 2004 年。

《易通》 苏渊雷 上海书店 1991 年影印版。

《易学哲学史》(1—4 卷) 朱伯崑 华夏出版社 1995 年。

《易经研究论集》 林尹等[台北] 黎明文化事业股份有限公司 1981 年。

《易学新探》 林政华[台北] 文津出版社 1981 年。

《易学乾坤》 黄沛荣[台北] 大安出版社 1998 年。

《易纬导读》 林忠军 齐鲁书社 2002 年。

《易经古歌考释》 黄玉顺 巴蜀书社 1995 年。
《易辞新证》 程石泉 上海古籍出版社 2000 年。
《尚书正义》 孔颖达 中华书局《十三经注疏》1980 年。
《尚书译注》 王世舜 四川人民出版社 1982 年。
《孟子译注》 杨伯峻 中华书局 1960 年。
《诚斋易传》 杨万里 上海古籍出版社 1990 年。
《经学通论》 皮锡瑞 中华书局 1954 年。
《河洛精蕴》 江慎修 学苑出版社 1989 年。
《诗经今注》 高亨 上海古籍出版社 1980 年。
《学易四种》 金景芳 吉林文史出版社 1987 年。
《帛易略说》 韩仲民 北京师范大学出版社 1992 年。
《帛书 易传 研究》 廖名春 台北 文史哲出版社 1998 年。
《帛书周易校释》 邓球柏 湖南人民出版社 2002 年第三版。
《京氏易传导读》 郭彧 齐鲁书社 2002 年。

九 画

《春秋左传注》 杨伯峻 中华书局 1990 年。
《荀子诂译》 杨柳桥 齐鲁书社 1985 年。
《说苑疏证》 赵善诒疏证 华东师范大学出版社 1985 年。

十 画

《夏商史稿》 孙淼 文物出版社 1987 年。
《郭店竹简与先秦学术思想》 郭沂 上海教育出版社 2001 年。

十 一 画

《淮南子校释》 张双棣校释 北京大学出版社 1997 年。
《梁启超论清学史二种》 梁启超 复旦大学出版社 1985 年。
《象数易学研究》(二) 刘大钧主编 齐鲁书社 1997 年。
《象数易学研究》(一) 刘大钧主编 齐鲁书社 1996 年。

十 二 画

《御纂周易折中》 李光地等 上海古籍出版社 1990 年。
《韩诗外传笺疏》 屈宋元笺疏 巴蜀书社 1996 年。

十 四 画

《管子》 房玄龄注 上海古籍出版社 1989 年。

后 记

1996 年，笔者有幸承担国家社科基金项目：“20 世纪中国易学史研究”。由于该项目的学术定位是透过易学在 20 世纪的研究历程，反思 20 世纪中国学术的基本精神。加之该项目的最终成果《二十世纪中国易学史》的写作体例的限制，所以，当时对于《周易》经传本身的基本问题未能予以系统关注。2002 年，本人申请并获准立项了又一国家社科基金项目：“20 世纪中国易学专题研究”，拟以专题研究的形式，集中对《周易》经传中的问题作一系统梳理。即将付梓的《周易经传研究》一书，就是这一“梳理”的最终成果。

今年适逢笔者高校执教 20 周年。1984 年，经商聚德先生推荐，笔者留河北大学哲学系任教。此后，曾相继师事方克立、石峻二先生研究先秦哲学。也曾问学于天津名儒杨柳桥、卢育三等先生。近年来则在朱伯崑、张立文等教授的指导下研究易学。诸位先生的言传身教，使我受益匪浅！另外，长期以来，亦渥蒙中国人民大学哲学系诸同仁，特别是中国哲学教研室的宋志明、向世陵等先生关怀和支持。在此，利用本书出版的机会，谨向以上诸先生致以衷心的感谢！又，该课题自立项到结项，始终得到了中国人民大学哲学系、科研处、财务处等部门的大力支持和帮助，谨表衷心的感谢！

杨庆中

2004 年 10 月于京郊天通苑



国家社科基金成果文库
GUOJIA SHEKE JIN CHENG GUO WENKU



责任编辑：王希勇
封面设计：肖 辉

《国家社科基金成果文库》

出版说明

国家社科基金研究项目优秀成果代表国家社科研究的最高水平。为集中展示这些优秀成果，全国哲学社会科学规划领导小组决定编辑出版《国家社科基金成果文库》。《文库》将按照“高质量的成果、高水平的编辑、高标准的印刷”和“统一标识、统一版式、统一封面设计”的总体要求陆续出版。

全国哲学社会科学规划领导小组办公室

2005 年 6 月

前言

《周易》周代筮占之书 约形成于西周初年。这部书 其主体部分由卦爻象和卦爻辞两部分组成。卦爻象由“—”和“--”两种符号构成，极具抽象性 卦爻辞 则保留了诸多古代文献史料及“古之遗言”(帛书《易传·要》)① 所以 在先秦 它的价值便超出了筮占的范围 而对诸子之学产生了普遍的影响。② 例如，儒家创始人孔子就曾在其晚年认真研读《周易》 所谓“老而好易 居则在席 行则在囊”(同上)；读之韦编三绝”(《汉书·儒林传》)并从“德义”的层面对《周易》中的部分卦爻辞做出了有别于“巫”、“史”的解释。③ 战国秦汉之际，儒家学者继承孔子解《易》的宗旨 借助于《周易》筮法的独特结构形式 综合诸家之说 演绎儒家的价值观念 编成《易传》一书。汉代尊《周易》为五经之首 成为经学家们研治的一项专门的学问——易学。此后的两千余年间，《周易》便始终稳居中国封建时代的学术核心的地位，成为中国古代知识分子的“哲学教科书”。

传统易学 关于《周易》经传 有一套系统的观念。如关于其成书 经学家们普遍认同伏羲画卦 文王重卦 孔子作传的“人更三圣 世历三古”

① 引自廖名春：《帛书《易传》初探》[台北 文史哲出版社 1998 年版 第 279 页。

台北中央大学文学院前院长胡自逢先生指出：“大抵自孔子以下，诸子书中，引用周易经传之文，以易道 易义证释事理之处 不可殚悉。知士大夫与民间 凡有举措 无不遵用周易 则周易为当代通行之书 决无庸议矣。见氏著《先秦诸子易说通考》[台北 文史哲出版社 1973 年版 第 2 页。杨按：胡先生之说或许有过极之处 但《周易》对先秦诸子曾经产生影响当为事实。

③ 子曰：“……《易》我后其祝卜矣 我观其德义耳。……吾求其德而已 吾与史巫同途而殊归者也。”见廖名春：《帛书《易传》初探》第 279 页。

(《汉书·艺文志》)之说 关于其性质 普遍认为经传均是讲圣人之道 的哲理之书；至于研究的方法，虽然有象数、义理的区别，但都不出经学解释的臼窠。其他如卦名、卦序、卦爻象与卦爻辞的关系……，等等，传统易学也都有一套比较公认的看法。这套“系统的观念”或“看法”可以谓之关于《周易》经传的“系统的知识”。但它又不仅仅是一种知识 其中还寄托了经学家乃至古代知识分子的价值取向和精神信仰。因而，在他们的眼光中，《周易》经传同时也是一部教人“进德修业”、“穷理尽性”和“乐天知命”（安身立命）的圣经宝典。可以说 这套“系统的观念”或“看法”融知识、信仰、行为于一体 人们往往透过对它的注释 来理解宇宙自然 认识社会人生，践履行为规范，提高精神境界。

近代以来，尤其是“五四”新文化运动以来，由于中国社会政治经济结构的嬗变 思想观念和研究方法的更新 上述“系统的观念”和“看法”受到了普遍的怀疑，例如上世纪初叶，学术界几乎到处涌动着一股“去经学化”的思潮。人们不仅抵触“经学家”的“价值取向和精神信仰”对两千年来“经学家”们精心建立的有关《周易》经传的“系统的知识”也颇持怀疑和否定的态度。于是，八卦是否伏羲所画，六十四卦是否文王所重，卦爻辞是否文王 周公 所系，《易经》究竟成书于何时，《易传》是否出于孔圣之手，《周易》经传究竟是一部什么性质的书，《易传》对《易经》的解释是否合乎《易经》的本义，研究《周易》经传应该遵循什么样的原则等等，在传统“经学家”那里大都不成问题的问题，一时竟都成了聚讼纷纭的热点问题。这种情况延续了约有大半个世纪，直到上世纪七十年代末 特别是八、九十年代以后 随着包括与《周易》经传有关的材料在内的大量出土文献的整理发表，人们才渐渐地意识到，对于传统“经学家”们的“系统的知识”有所质疑固然有其合理性 但“疑古”而至于“过勇”也难免得出不切实际的结论。因此，不少学者利用出土文献的史料价值，重新梳理传统旧说，以企纠正前此学者作出的种种“不切实际”的研究结

论。有学者将这种学术研究的转向称为“走出疑古时代”。^①与这种“走出”相适应，“五四”以来颇受抵触的“经学家”的“价值取向和精神信仰”，也渐渐获得了多数研究者的“同情地了解”。有些学者甚至还对此种“价值取向和精神信仰”表现出了陶醉的心态。笔者曾将上世纪百年中国的这种学术走向概括为从“打破经学”到“回归元典”。^②而有趣的是，在此“打破”抑或“回归”的过程中，《周易》经传都曾受到了格外的“垂青”。因此，如果说“传统经学家”关于《周易》经传的“系统的知识”反映了传统易学中的基本问题的话，那么在上世纪初叶，这些“基本问题”几乎都曾经成为经传研究中的“热点问题”，而进入上世纪八、九十年代后，这些“基本问题”又几乎都成了经传研究中的“前沿问题”。拙著《周易经传研究》一书，便是要以专题研究的形式，对前述基本问题、热点问题和前沿问题作一系统的梳理。

这本小书由上下两编共十五章组成，上编七章集中讨论《周易》古经（本书简称为《易经》），下编八章集中讨论《易传》。在上编七章中，主要涉及了卦爻象、卦爻辞、象辞关系、卦名与卦序、《易经》的成书年代、《易经》的性质以及《易经》中的人道教训等七个专题。下编的八章，主要讨论了孔子与《易传》、《易传》成书的时代、《易传》成书的思想文化资源、《易传》解经的合理性、《易传》解经的思路、《易传》中的天人问题、《易传》中的“道”、《易传》与中国哲学等八个专题。本书力图透过与《周易》经传相关的这十五个专题，看一看在经传研究的领域中主要存在一些什么样的问题，其中哪些问题是传统易学讲对了，哪些问题是近人（或今人）讲对了，哪些问题还有待于进一步的研究。在此基础上，尽其可能，对中国传统哲学以及中国传统文化中的深层次问题作出反思；并努力于知识的层面，还经传一个相对准确的说法；于学术的层面，探寻现代易学研究的新思路。

李学勤：《失落的文明》，上海文艺出版社，1997年版，第438页。

参见杨庆中：《二十世纪中国易学史》，人民出版社，2000年版，第534页。

例如，卦爻象的起源问题，向来的研究聚讼纷纭，莫衷一是。古人虽然都服膺于“伏羲画卦”的成说，但在此大前提下也存在一些不同的认识（详见本书第一章）。近代以来，则更是言人人殊，千奇百怪，有所谓生殖崇拜说、龟卜兆纹说、古文字说、筮数说、结绳记事说、太阳崇拜说、天文历法说……等等，不一而足。可以说与原始时期的文化现象有关的各个方面几乎都涉及到了。那么，今天当我们回过头来反思先哲时贤的种种观点时，究竟能不能找到一种有史料支持的、相对合理的解释呢？本书根据目前掌握的材料，对此做出了回答。又如卦爻象与卦爻辞的关系问题，从《左传》《国语》中记载的筮例到《易传》再到传统易学，都认为二者之间存在着内在的逻辑关系，也都以揭示并说通此种关系为其研究的主要任务之一，也都透过解释并说通此种关系来表达自己的思想观念。而近代以来，有学者提出不同的看法，否认象辞之间有联系，注释卦爻辞也不考虑卦爻象的价值。对此，本书利用现代学者关于卦爻辞编撰体例的研究成果，证明与近人的说法相比，《易传》和传统易学的理解更具合理性。又如《易传》的学派归属问题，自汉代尊《周易》经传为经书以来，两千年间，《易传》一直被视为儒家的经典。但上世纪八十年代始，有学者提出异说，力证《易传》是道家的作品。于是学者间发生了激烈的争论。本书对这一问题则从《易传》成书的思想文化资源方面进行了探讨。认为《易传》一书，是在汲取先秦诸家思想文化资源的基础上撰述而成的，其中明显地受到了巫、史传统的影响，以及道家、阴阳家、儒家等等的影。可以说，它是以儒家思想为主干，系统融合诸家之说的集大成之作。而其传承或汲取诸家的思想，目的往往是为了更好地彰显儒家的价值理想。所以，一般说来，我们仍视《易传》为儒家的作品。又如经传关系问题，传统易学虽然也承认经传的成书“世历三古”，但因“人更三圣”，圣圣相传，所以向来把《易传》看作是《易经》的标准解释，看作是认识《易经》的惟一路径。所以，两千年来以传解经，牵经就传，经传已经成为相即不离的一个整体。近代以来，有学者认为，《易经》与《易传》性质不同，历

史观念不同 因而不能根据《易传》来解释《易经》 相反应该是经传分观，以还其各自的本来面目。对于这两种对立的观点，本书则从“ 实证的层面 经有故传有 ”、“ 解析的层面 经暗有而传明之 ”、“ 诠释的层面 经无而传有 ” 等三个方面进行了化解。

由于上述问题的性质，决定了本书在各项专题的研究中，主要运用了实证的方法。虽然在这个讲究“ 包装 ” 重视“ 感觉 ” 追求“ 解释 ” 的时代，这种方法难免显得迂腐而不时髦；但对于哲人推崇，术士标榜，“ 私官 ” 两面，“ 雅俗 ” 各方都能“ 打通 ” 的《周易》来说，“ 有一分史料说一分话 ” 的实证方法尤其显得合适而值得信赖。^① 当然，实证并不是目的。所以本书在实证的基础上，还适当地运用语言分析的方法，解释学的方法等，对经传中的概念、范畴、思想进行了探讨。在上编中，本书根据孔子“ 学《易》可以无大过^② ” 的心得体会 透过对卦爻辞中的“ 断占之辞 ” 的分析，讨论了《易经》中的“ 人道教训 ”。在下编中 本书透过《易传》解经体例的分析 从“ 钩沉筮法体例、揭明吉凶之理 ”、“ 借助筮法结构、演绎阴阳法则 ”、“ 超越筮法局限、贯通生命之道 ” 等三个层面 讨论了《易传》把笼占之书《易经》引向哲理之书的解释学进路。在此前提下，进一步讨论了《易传》中的天人问题，《易传》对“ 道 ” 的认识。最后结穴于“ 《易传》与中国哲学 ”。

已故著名哲学家冯友兰先生生前对中国哲学充满信心，曾深情地指出：“ 中国哲学将来一定大放光彩！”但同时又语重心长地指示后人：“ 要注意《周易》哲学！”^③。本人谓之关于中国哲学研究的“ 最后的反思 ”（见本书第十五章）。而上世纪八十年代以来，国学大师张岱年先生一直透过对《周易》经传的解释，来发掘中华民族的基本精神，分明是意识到了易学在中国传统文化及哲学中的核心地位。著名易学家朱伯崑教授的

我的导师石峻先生在世时 我每次与其谈及《周易》研究 先生总是告诫我“ 要把问题说清楚 ”、“ 要慎重 ” 这本小书是否把问题说清楚了 本人还不敢确定 但先师“ 慎重 ” 的遗教则是认真地贯彻了！

② 《论语·述而》：“子曰：‘ 加我数年 五十以学《易》 可以无大过矣。’”

蔡仲德：《冯友兰先生年谱初编》 河南人民出版社 1994 年 第 784 页。

具有原创意义的四卷本巨著：《易学哲学史》 则在在说明 易学乃中国传统哲学思想发展的理论基础，不打通易学，将很难打通中国哲学。因此，可以预计 21 世纪的中国哲学史研究能否有所突破，易学研究的深入与否将会成为重要的影响因素之一。而 21 世纪的中国新文化建设能否继续在易学的文化宝藏中受益，中国哲学研究的深入与否又将成为决定性因素之一！因此：

“ 要注意《周易》哲学 ”！